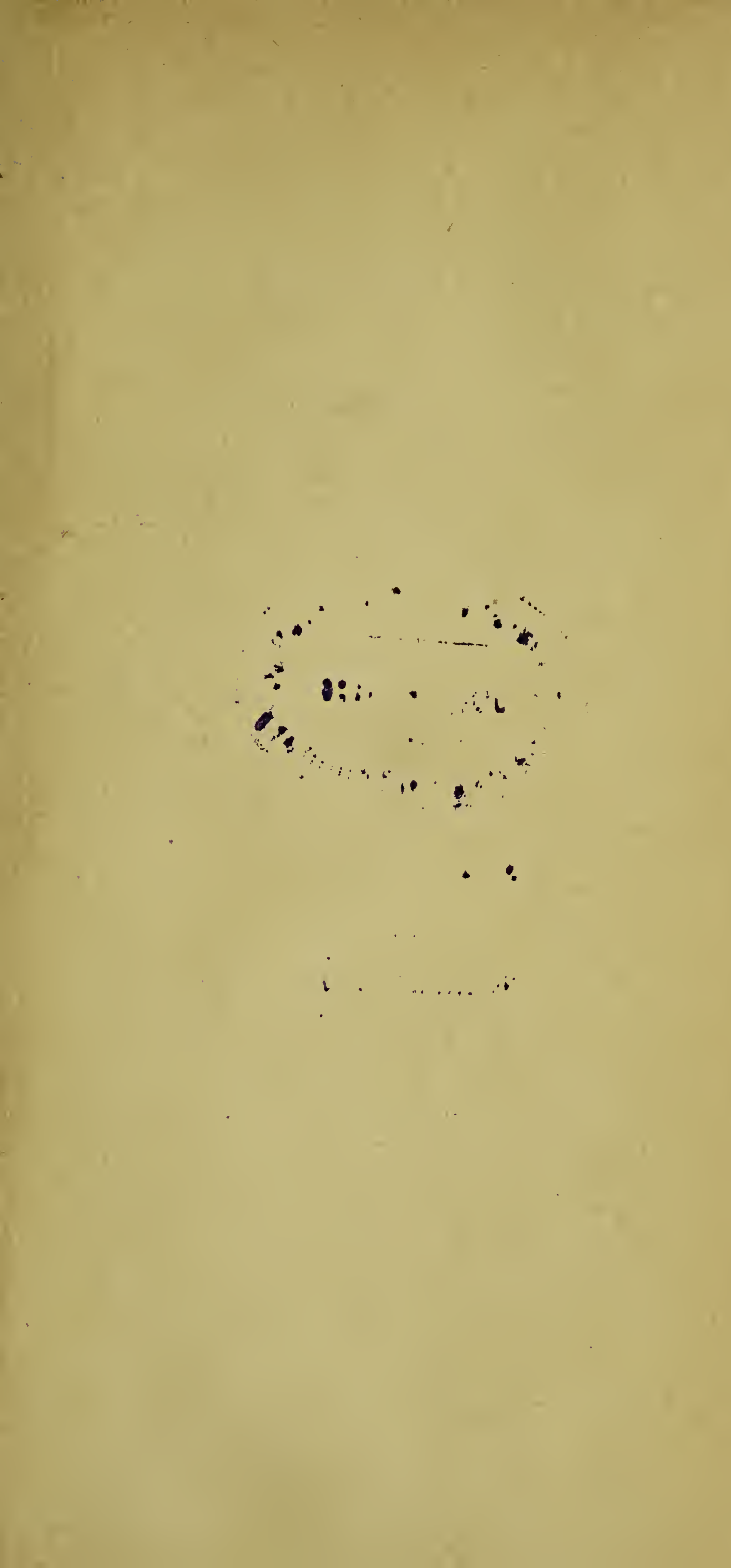



B. WESTERMANN & Co.
NEW-YORK
838 BROADWAY


Library of Princeton
JUL 1878
Theological Seminary



Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften

im Grundrisse.

Dritter Theil.

Die Philosophie des Geistes.

Herausgegeben

von

Dr. Ludwig Boumann.

Berlin, 1845.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

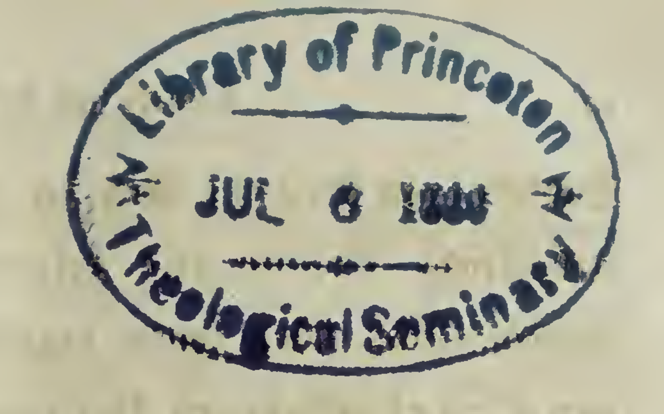
Siebenter Band.

Zweite Abtheilung.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Berlin, 1845.

Verlag von Duncker und Humblot.



Vorwort des Herausgebers.

Aus Mangel an Zeit sieht sich der unterzeichnete Herausgeber dieser Ausgabe des dritten Theiles der Hegelschen Encyklopädie genöthigt, auf eine wissenschaftliche Betrachtung dieses Theiles hier zu verzichten und sich auf die Angabe der bei Bearbeitung desselben von ihm gebrauchten Materialien, so wie auf eine kurze Bezeichnung der Grundsätze zu beschränken, nach welchen er jenen Stoff in den zu machenden Zusätzen benutzen zu müssen geglaubt hat.

Was den ersten Punkt betrifft, so hat der Unterzeichnete zuvörderst zu bemerken, daß er nur den die Lehre vom subjectiven Geist enthaltenden Abschnitt der Encyklopädie mit Zusätzen zu versehen beauftragt worden ist, da die den objectiven und den absoluten Geist behandelnden Abschnitte jenes Werkes schon — theils in der neuen Ausgabe der Rechtsphilosophie, — theils in den veröffentlichten Vorlesungen Hegels über die Philosophie der Geschichte, über die Aesthetik, die Religionsphilosophie und die Geschichte der Philosophie — ihre genügende Erläuterung erhalten haben. Die sich auf die Lehre vom subjectiven Geist beziehenden Paragraphen des fraglichen Buches konnten aber aus den nothwendigerweise sehr kurz gefaßten

Vorlesungen Hegels über die gesammte Encyklopädie keine wesentliche Erläuterung bekommen. Dagegen boten die ausschließlich über jenen einzelnen Zweig der Philosophie von Hegel gehaltenen Vorlesungen einen reichen Stoff zur Benutzung für den in Rede stehenden Zweck dar. — Dem Herausgeber lagen zuvörderst die eigenen Collegien-Hefte Hegels vor. Das eine derselben, mit dem Datum „Mai 1817" versehen, zeigt in seinen einzelnen Theilen eine große Ungleichheit der Ausführlichkeit; — das andere, in Berlin verfaßt und zum ersten Male im Sommersemester des Jahres 1820 gebraucht, ist etwas gleichmäßiger ausgeführt. Beide Hefte enthalten jedoch nicht eine zu festverbundenen Sätzen ausgearbeitete Entwicklung des Gegenstandes, sondern meistentheils nur allgemeine Umrisse und abgerissene Worte. — Zu diesen Urquellen kamen die nachgeschriebenen Hefte, in der Zahl von fünfen. Außer seinem eigenen Hefte benutzte der Herausgeber erstlich zwei Hefte, die Hegel selber sich hat abschreiben lassen und deren Eines von ihm bei seinen Vorlesungen in den Jahren 1828 und 1830 zu Grunde gelegt und zu diesem Behufe mit vielfachen eigenhändigen Randbemerkungen ausgestattet worden ist. Nicht geringere Ausbeute gewährte endlich das sehr fleißig ausgearbeitete, umfangsreiche Heft des Herrn Majors v. Griesheim aus dem Jahre 1825, und das etwas gedrängtere, in guter Ordnung befindliche des Herrn Dr. Mullach aus dem Jahre 1828.

In Bezug aber auf den zweiten hier zu besprechenden Punkt, — die Weise der Benutzung jenes Materials, — ist der Unterzeichnete von der Ansicht ausgegangen, daß

ihm die unerläßliche Pflicht oblag, den vergleichungsweise rohen Stoff gedachter Vorlesungen in diejenige künstlerische Form zu bringen, die auch von einem wissenschaftlichen Werke mit Recht gefordert wird. Ohne eine solche Umgestaltung würde in dem vorliegenden Falle eine widerwärtige Disharmonie zwischen dem zu erläuternden Buche und den zu demselben gemachten Zusätzen entstanden seyn. Zur Beseitigung dieser Disharmonie war aber große Anstrengung nöthig. Denn Hegels Vorlesungen hatten zwar, weil er mit vieler Freiheit vorzutragen pflegte, alle Frische und allen Zauber einer erst im Augenblick geschaffenen Gedankenwelt; doch führte dies mehr oder weniger vollständige Improvisiren nicht selten auch den Uebelstand unbewußter Wiederholungen, der Unbestimmtheit, des Zuweitgehens und des Springens mit sich. Diese Mängel mußten in der Bearbeitung sorgfältig vermieden werden. Die nöthig werdenden Veränderungen sind aber nur in dem eigenen, unzweifelhaften Sinne Hegels unternommen worden. Diesem Sinne glaubt der Unterzeichnete auch dadurch entsprochen zu haben, daß er aus seinen Zusätzen Dasjenige nicht weggelassen hat, was die Seele der Hegelschen Vorlesungen ausmacht, — nämlich die dialektische Entwicklung, welche Hegel in den Vorlesungen meistens mit größerer Ausführlichkeit und zum Theil in tieferer Weise, als in dem gedruckten Text zu geben für nothwendig erachtete, weil dieselbe dort, wegen der außerordentlichen Gedrängtheit der Darstellung, zuweilen den Schein der Aeußerlichkeit und der bloßen Versicherung bekommt. Obgleich daher in den Zusätzen zuweilen ein schon in dem

darüber stehenden Paragraphen behandelter Punkt hat besprochen werden müssen; so ist Dies doch hoffentlich niemals in der Form einer überflüssigen Wiederholung, sondern immer auf die Art geschehen, daß solcher Punkt dadurch eine vollständigere Entwicklung und Faßlichkeit gewonnen hat.

So bleibt dem Herausgeber nichts mehr übrig, als der Wunsch, daß diese Ausgabe des dritten Theiles der Hegelschen Encyklopädie, neben den auf denselben Gegenstand sich beziehenden, sehr verdienstvollen Arbeiten von Michelet, Rosenkranz und Daub, einen ehrenvollen Platz behaupten möge.

Berlin den 12. April 1845.

Boumann.

Encyklopädie

der

philosophischen Wissenschaften.

Dritter Theil.

Philosophie des Geistes.

Einleitung.

§. 377.

Die Erkenntniß des Geistes ist die concreteste, darum höchste und schwerste. Erkenne dich selbst, dieß absolute Gebot hat weder an sich, noch da wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung, nur einer Selbsterkenntniß nach den particulären Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der Erkenntniß des Wahrhaften des Menschen, wie des Wahrhaften an und für sich, — des Wesens selbst als Geistes. Eben so wenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten Menschenkenntniß, welche von andern Menschen gleichfalls die Besonderheiten, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, — eine Kenntniß, die theils nur unter Voraussetzung der Erkenntniß des Allgemeinen, des Menschen und damit wesentlich des Geistes Sinn hat, theils sich mit den zufälligen, unbedeutenden, unwahren Existenzen des Geistigen beschäftigt, aber zum Substantiellen, dem Geiste selbst, nicht dringt.

Zusatz. Die Schwierigkeit der philosophischen Erkenntniß des Geistes besteht darin, daß wir es dabei nicht mehr mit der vergleichungsweise abstracten, einfachen logischen Idee, sondern mit der concretesten, entwickeltsten Form zu thun haben, zu welcher die Idee in der Verwirklichung ihrer selbst gelangt. Auch der endliche oder subjective Geist, — nicht bloß der absolute — muß als eine Verwirklichung der Idee gefaßt werden. Die Betrach-

tung des Geistes ist nur dann in Wahrheit philosophisch, wenn sie den Begriff desselben in seiner lebendigen Entwicklung und Verwirklichung erkennt, d. h. eben, wenn sie den Geist als ein Abbild der ewigen Idee begreift. Seinen Begriff zu erkennen gehört aber zur Natur des Geistes. Die vom delphischen Apollo an die Griechen ergangene Aufforderung zur Selbsterkenntniß hat daher nicht den Sinn eines von einer fremden Macht äußerlich an den menschlichen Geist gerichteten Gebots; der zur Selbsterkenntniß treibende Gott ist vielmehr nichts Andres, als das eigene absolute Gesetz des Geistes. Alles Thun des Geistes ist deßhalb nur ein Erfassen seiner selbst, und der Zweck aller wahrhaften Wissenschaft ist nur der, daß der Geist in Allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst erkenne. Ein durchaus Andres ist für den Geist gar nicht vorhanden. Selbst der Orientale verliert sich nicht gänzlich in dem Gegenstande seiner Anbetung; die Griechen aber haben zuerst Das, was sie sich als das Göttliche gegenüberstellten, ausdrücklich als Geist gefaßt; doch sind auch sie weder in der Philosophie noch in der Religion zur Erkenntniß der absoluten Unendlichkeit des Geistes gelangt; das Verhältniß des menschlichen Geistes zum Göttlichen ist daher bei den Griechen noch kein absolut freies; erst das Christenthum hat durch die Lehre von der Menschwerdung Gottes und von der Gegenwart des heiligen Geistes in der gläubigen Gemeine dem menschlichen Bewußtsein eine vollkommen freie Beziehung zum Unendlichen gegeben, und dadurch die begreifende Erkenntniß des Geistes in seiner absoluten Unendlichkeit möglich gemacht.

Nur eine solche Erkenntniß verdient fortan den Namen einer philosophischen Betrachtung. Die Selbsterkenntniß in dem gewöhnlichen trivialen Sinn einer Erforschung der eigenen Schwächen und Fehler des Individuums hat nur für den Einzelnen, — nicht für die Philosophie — Interesse und Wichtigkeit, selbst aber in Bezug auf den Einzelnen um so geringeren Werth, je weniger sie sich auf die Erkenntniß der allgemeinen intellectuellen und

moralischen Natur des Menschen einläßt, und je mehr sie, von den Pflichten, dem wahrhaften Inhalt des Willens absehend, in ein selbstgefälliges Sichherumwenden des Individuums in seinen ihm theuren Absonderlichkeiten ausartet. — Dasselbe gilt von der gleichfalls auf die Eigenthümlichkeiten einzelner Geister gerichteten sogenannten Menschenkenntniß. Für das Leben ist diese Kenntniß allerdings nützlich und nöthig, besonders in schlechten politischen Zuständen, wo nicht das Recht und die Sittlichkeit, sondern der Eigensinn, die Laune und Willkür der Individuen herrschen, — im Felde der Intriguen, wo die Charactere nicht auf die Natur der Sache sich stützen, vielmehr durch die pfiffig benutzte Eigenthümlichkeit Andrer sich halten und durch dieselben ihre zufälligen Zwecke erreichen wollen. Für die Philosophie aber bleibt diese Menschenkenntniß in eben dem Grade gleichgültig, wie dieselbe sich nicht von der Betrachtung zufälliger Einzelnheiten zur Auffassung großer menschlicher Charactere zu erheben vermag, durch welche die wahrhafte Natur des Menschen in unverkümmerter Reinheit zur Anschauung gebracht wird. — Sogar nachtheilig für die Wissenschaft wird jene Menschenkenntniß aber dann, wenn sie, — wie in der sogenannten pragmatischen Behandlung der Geschichte geschehen — den substantiellen Character weltgeschichtlicher Individuen verkennend, und daß Großes nur durch große Charactere vollbracht werden kann, nicht einsehend, aus der zufälligen Eigenthümlichkeit jener Heroen, aus deren vermeintlichen kleinen Absichten, Neigungen und Leidenschaften die größten Ereignisse der Geschichte abzuleiten den geistreich sein sollenden Versuch macht; ein Verfahren, bei welchem die von der göttlichen Vorsehung beherrschte Geschichte zu einem Spiele gehaltloser Thätigkeit und zufälliger Begebenheiten herabsinkt.

§. 378.

Der Pneumatologie oder sogenannten rationellen Psychologie, als abstracter Verstandesmetaphysik, ist bereits in der Einleitung Erwähnung geschehen. Die empirische Psycho-

logie hat den concreten Geist zu ihrem Gegenstande, und wurde, seitdem nach dem Wiederaufleben der Wissenschaften die Beobachtung und Erfahrung zur vornehmlichen Grundlage der Erkenntniß des Concreten geworden, auf dieselbe Weise getrieben, so daß theils jenes Metaphysische außerhalb dieser empirischen Wissenschaft gehalten wurde und zu keiner concreten Bestimmung und Gehalt in sich kam, theils die empirische Wissenschaft sich an die gewöhnliche Verstandesmetaphysik von Kräften, verschiedenen Thätigkeiten u. s. f. hielt und die speculative Betrachtung daraus verbannte. — Die Bücher des Aristoteles über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von speculativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der seyn, den Begriff in die Erkenntniß des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen.

Zusatz. Ebenso, wie die im vorigen §. besprochene, auf die unwesentlichen, einzelnen, empirischen Erscheinungen des Geistes gerichtete Betrachtungsweise, ist auch die im geraden Gegentheil nur mit abstract allgemeinen Bestimmungen, mit dem vermeintlich erscheinungslosen Wesen, dem Ansich des Geistes sich beschäftigende sogenannte rationelle Psychologie oder Pneumatologie von der echt speculativen Philosophie ausgeschlossen, da diese die Gegenstände weder aus der Vorstellung als gegebene aufnehmen, noch dieselben durch bloße Verstandeskategorien bestimmen darf, wie jene Psychologie that, indem sie die Frage aufwarf, ob der Geist oder die Seele einfach, immateriell, Substanz sei. Bei diesen Fragen wurde der Geist als ein Ding betrachtet; denn jene Kategorien wurden dabei, nach der allgemeinen Weise des Verstandes, als ruhende, feste angesehen; so sind sie unfähig, die Natur des Geistes auszudrücken; der Geist ist nicht ein Ruhendes, sondern vielmehr das absolut Unruhige, die reine Thä-

tigkeit, das Negiren oder die Idealität aller festen Verstandesbestimmungen, — nicht abstract einfach, sondern in seiner Einfachheit zugleich ein Sich-von-sich-selbst-unterscheiden, — nicht ein vor seinem Erscheinen schon fertiges, mit sich selber hinter dem Berge der Erscheinungen haltendes Wesen, sondern nur durch die bestimmten Formen seines nothwendigen Sichoffenbarens in Wahrheit wirklich, — und nicht (wie jene Psychologie meinte) ein nur in äußerlicher Beziehung zum Körper stehendes Seelending, sondern mit dem Körper durch die Einheit des Begriffs innerlich verbunden.

In der Mitte zwischen der auf die zufällige Einzelnheit des Geistes gerichteten Beobachtung und der sich nur mit dem erscheinungslosen Wesen desselben befassenden Pneumatologie steht die auf das Beobachten und Beschreiben der besonderen Geistesvermögen ausgehende empirische Psychologie. Aber auch diese bringt es nicht zur wahrhaften Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen, zur Erkenntniß der concret allgemeinen Natur oder des Begriffs des Geistes, und hat daher gleichfalls keinen Anspruch auf den Namen echtspeculativer Philosophie. Wie den Geist überhaupt, so nimmt die empirische Psychologie auch die besonderen Vermögen, in welche sie denselben zerlegt, als gegebene aus der Vorstellung auf, ohne durch Ableitung dieser Besonderheiten aus dem Begriff des Geistes den Beweis der Nothwendigkeit zu liefern, daß im Geiste gerade diese und keine anderen Vermögen sind. — Mit diesem Mangel der Form hängt nothwendig die Entgeistigung des Inhalts zusammen. Wenn in den bereits geschilderten beiden Betrachtungsweisen einerseits das Einzelne, andrerseits das Allgemeine als etwas für sich Festes genommen wurde, so gelten der empirischen Psychologie auch die Besonderungen, in welche ihr der Geist zerfällt, als in ihrer Beschränktheit starre; so daß der Geist zu einem bloßen Aggregat von selbstständigen Kräften wird, deren jede mit der anderen nur in Wechselwirkung, somit in äußerlicher Beziehung steht. Denn, obgleich

diese Psychologie auch die Forderung eines zwischen den verschiedenen Geisteskräften hervorzubringenden harmonischen Zusammenhangs macht — ein bei diesem Gegenstande häufig vorkommendes, aber ebenso unbestimmtes Schlagwort, wie sonst die Vollkommenheit war — so ist damit nur eine sein sollende, nicht die ursprüngliche Einheit des Geistes ausgesprochen, noch weniger aber die Besonderung, zu welcher der Begriff des Geistes, seine an sich seiende Einheit, fortgeht, als eine nothwendige und vernünftige erkannt; jener harmonische Zusammenhang bleibt daher eine sich in nichtssagenden Redensarten breit machende leere Vorstellung, welche gegen die als selbstständig vorausgesetzten Geisteskräfte zu keiner Macht gelangt.

§. 379.

Das Selbstgefühl von der *lebendigen* Einheit des Geistes setzt sich von selbst gegen die Zersplitterung desselben in die verschiedenen, gegeneinander selbstständig vorgestellten *Vermögen*, *Kräfte* oder was auf dasselbe hinauskommt, ebenso vorgestellten *Thätigkeiten*. Noch mehr aber führen die Gegensätze, die sich sogleich darbieten, von der *Freiheit* des Geistes und von dem *Determinirtwerden* desselben, ferner von der freien Wirksamkeit der Seele im Unterschiede von der ihr äußerlichen Leiblichkeit, und wieder der innige Zusammenhang beider, auf das Bedürfniß hier zu *begreifen*. Insbesondere haben die Erscheinungen des *animalischen Magnetismus* in neuern Zeiten auch in der Erfahrung die *substantielle Einheit* der Seele und die Macht ihrer Idealität zur Anschauung gebracht, wodurch alle die festen Verstandesunterschiede in Verwirrung gesetzt, und eine speculative Betrachtung für die Auflösung der Widersprüche unmittelbar als nothwendig gezeigt wird.

Zusatz. Alle jene, in den beiden vorhergehenden Paragraphen geschilderten endlichen Auffassungen des Geistes sind theils durch die ungeheure Umgestaltung, welche die Philosophie überhaupt in neurer Zeit erfahren hat, theils, von der empirischen

Seite selbst her, durch die das endliche Denken vor den Kopf stoßenden Erscheinungen des animalischen Magnetismus verdrängt worden. — Was das Erstere betrifft, so hat sich die Philosophie über die seit Wolf allgemein gewordene endliche Betrachtungsweise des nur reflectirenden Denkens — auch über das Fichtesche Stehenbleiben bei den sogenannten Thatsachen des Bewußtseyns — zur Auffassung des Geistes als der sichselbstwissenden wirklichen Idee, zum Begriff des sich auf nothwendige Weise insichselbstunterscheidenden und aus seinen Unterschieden zur Einheit mit sich zurückkehrenden lebendigen Geistes erhoben, damit aber nicht bloß die in jenen endlichen Auffassungen des Geistes herrschenden Abstractionen des nur Einzelnen, nur Besonderen und nur Allgemeinen überwunden und zu Momenten des Begriffs, der ihre Wahrheit ist, herabgesetzt, sondern auch, statt des äußerlichen Beschreibens vorgefundenen Stoffes, die strenge Form des sich selbst mit Nothwendigkeit entwickelnden Inhalts als die allein wissenschaftliche Methode geltend gemacht. Wenn in den empirischen Wissenschaften der Stoff als ein durch die Erfahrung gegebener von außen aufgenommen und nach einer bereits feststehenden allgemeinen Regel geordnet und in äußerlichen Zusammenhang gebracht wird; so hat dagegen das speculative Denken jeden seiner Gegenstände und die Entwicklung derselben in ihrer absoluten Nothwendigkeit aufzuzeigen. Dieß geschieht, indem jeder besondere Begriff aus dem sich selbst hervorbringenden und verwirklichenden allgemeinen Begriff oder der logischen Idee abgeleitet wird. Die Philosophie muß daher den Geist als eine nothwendige Entwicklung der ewigen Idee begreifen, und Dasjenige, was die besonderen Theile der Wissenschaft vom Geiste ausmacht, rein aus dem Begriffe desselben sich entfalten lassen. Wie bei dem Lebendigen überhaupt, auf ideelle Weise, Alles schon im Keime enthalten ist, und von diesem selbst, nicht von einer fremden Macht hervorgebracht wird; so müssen auch alle besonderen Formen des lebendigen Geistes aus seinem Begriffe als ihrem Keime sich hervortrei-

ben. Unser vom Begriff bewegtes Denken bleibt dabei dem ebenfalls vom Begriff bewegten Gegenstande durchaus immanent; wir sehen der eigenen Entwicklung des Gegenstandes gleichsam nur zu, verändern dieselbe nicht durch Einmischung unserer subjectiven Vorstellungen und Einfälle. Der Begriff bedarf zu seiner Verwirklichung keines äußeren Antriebs; seine eigene, den Widerspruch der Einfachheit und des Unterschieds in sich schließende und deßwegen unruhige Natur treibt ihn, sich zu verwirklichen, den in ihm selbst nur auf ideelle Weise, das heißt, in der widersprechenden Form der Unterschiedslosigkeit vorhandenen Unterschied zu einem wirklichen zu entfalten, und sich durch diese Aufhebung seiner Einfachheit als eines Mangels, einer Einseitigkeit, wirklich zu dem Ganzen zu machen, von welchem er zunächst nur die Möglichkeit enthält.

Nicht minder aber, wie im Beginn und Fortgang seiner Entwicklung, ist der Begriff im Abschließen derselben von unserer Willkür unabhängig. Bei bloß räsonnirender Betrachtungsweise erscheint der Abschluß allerdings mehr oder weniger willkürlich; in der philosophischen Wissenschaft dagegen setzt der Begriff selber seinem Sichentwickeln dadurch eine Grenze, daß er sich eine ihm völlig entsprechende Wirklichkeit giebt. Schon am Lebendigen sehen wir diese Selbstbegrenzung des Begriffs. Der Keim der Pflanze — dieser sinnlich vorhandene Begriff — schließt seine Entfaltung mit einer ihm gleichen Wirklichkeit, mit Hervorbringung des Samens. Dasselbe gilt vom Geiste; auch seine Entwicklung hat ihr Ziel erreicht, wenn der Begriff desselben sich vollkommen verwirklicht hat — oder was dasselbe ist — wenn der Geist zum vollkommenen Bewußtseyn seines Begriffs gelangt ist. Dieß Sich-in-Eins-Zusammenziehen des Anfangs mit dem Ende, — dieß in seiner Verwirklichung zu sich selber Kommen des Begriffs erscheint aber am Geiste in einer noch vollendeteren Gestalt als am bloß Lebendigen; denn während bei diesem der hervorgebrachte Samen nicht derselbe ist mit dem, von welchem er hervorgebracht worden, ist

in dem sich selbst erkennenden Geiste das Hervorgebrachte Eins und Dasselbe mit dem Hervorbringenden.

Nur wenn wir den Geist in dem geschilderten Proceß der Selbstverwirklichung seines Begriffs betrachten, erkennen wir ihn in seiner Wahrheit; (denn Wahrheit heißt eben Uebereinstimmung des Begriffs mit seiner Wirklichkeit). In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist noch nicht wahr, hat seinen Begriff noch nicht sich gegenständlich gemacht, das in ihm auf unmittelbare Weise Vorhandene noch nicht zu einem von ihm Gesetzten umgestaltet, seine Wirklichkeit noch nicht zu einer seinem Begriff gemäßen umgebildet. Die ganze Entwicklung des Geistes ist nichts Anderes als sein Sichselbsterheben zu seiner Wahrheit, und die sogenannten Seelenkräfte haben keinen anderen Sinn als den, die Stufen dieser Erhebung zu sein. Durch diese Selbstunterscheidung, durch dieß Sichumgestalten und durch die Zurückführung seiner Unterschiede zur Einheit seines Begriffs ist der Geist, wie ein Wahres, so ein Lebendiges, Organisches, Systematisches, und nur durch das Erkennen dieser seiner Natur ist die Wissenschaft vom Geiste gleichfalls wahr, lebendig, organisch, systematisch; — Prädicate, die weder der rationellen noch der empirischen Psychologie ertheilt werden können, da jene den Geist zu einem von seiner Verwirklichung abgeschiedenen, todten Wesen macht, diese aber den lebendigen Geist dadurch abtödtet, daß sie denselben in eine vom Begriff nicht hervorgebrachte und zusammengehaltene Mannigfaltigkeit selbstständiger Kräfte auseinanderreißt.

Wie schon bemerkt, hat der thierische Magnetismus dazu beigetragen, die unwahre, endliche, bloß verständige Auffassung des Geistes zu verdrängen. Diese Wirkung hat jener wunderbare Zustand besonders in Bezug auf die Betrachtung der Naturseite des Geistes gehabt. Wenn die sonstigen Zustände und natürlichen Bestimmungen des Geistes sowie die bewußten Thätigkeiten desselben wenigstens äußerlich vom Verstande aufgefaßt werden können, und dieser den in ihm selbst wie in den endlichen Dingen herrschen=

den äußeren Zusammenhang von Ursach und Wirkung, — den sogenannten natürlichen Gang der Dinge — zu fassen vermag; so zeigt sich der Verstand dagegen unfähig, an die Erscheinungen des thierischen Magnetismus auch nur zu glauben, weil in denselben das nach der Meinung des Verstandes durchaus feste Gebundensein des Geistes an Ort und Zeit, so wie an den verständigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung seinen Sinn verliert, und innerhalb des sinnlichen Daseyns selbst die dem Verstande ein unglaubliches Wunder bleibende Erhabenheit des Geistes über das Außereinander und über dessen äußerliche Zusammenhänge zum Vorschein kommt. Obgleich es nun sehr thöricht wäre, in den Erscheinungen des thierischen Magnetismus eine Erhebung des Geistes sogar über seine begreifende Vernunft zu sehen, und von diesem Zustande über das Ewige höhere Aufschlüsse als die von der Philosophie ertheilten zu erwarten, — obgleich der magnetische Zustand vielmehr für eine Krankheit und für ein Herabsinken des Geistes selbst unter das gewöhnliche Bewußtseyn insofern erklärt werden muß, als der Geist in jenem Zustande sein in bestimmten Unterscheidungen sich bewegendes, der Natur sich gegenüberstellendes Denken aufgiebt; — so ist doch andererseits das in den Erscheinungen jenes Magnetismus sichtbare Sichlosmachen des Geistes von den Schranken des Raums und der Zeit und von allen endlichen Zusammenhängen Etwas, was mit der Philosophie eine Verwandtschaft hat, und das, da es mit aller Brutalität einer ausgemachten Thatsache dem Skepticismus des Verstandes Trotz bietet, das Fortschreiten von der gewöhnlichen Psychologie zum begreifenden Erkennen der speculativen Philosophie nothwendig macht, für welche allein der thierische Magnetismus kein unbegreifliches Wunder ist.

§. 380.

Die concrete Natur des Geistes bringt für die Betrachtung die eigenthümliche Schwierigkeit mit sich, daß die besonderen Stufen und Bestimmungen der Entwicklung seines Begriffs nicht

zugleich als besondere Existenzen zurück und seinen tiefern Gestaltungen gegenüber bleiben, wie dieß in der äußern Natur der Fall ist, wo die Materie und Bewegung ihre freie Existenz als Sonnensystem hat, die Bestimmungen der Sinne auch rückwärts als Eigenschaften der Körper und noch freier als Elemente existiren u. s. f. Die Bestimmungen und Stufen des Geistes dagegen sind wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höhern Entwicklungsstufen. Es geschieht dadurch, daß an einer niedrigern, abstractern Bestimmung das Höhere sich schon empirisch vorhanden zeigt, wie z. B. in der Empfindung alles höhere Geistige als Inhalt oder Bestimmtheit. Oberflächlicherweise kann daher in der Empfindung, welche nur eine abstracte Form ist, jener Inhalt, das Religiöse, Sittliche u. s. f., wesentlich seine Stelle und sogar Wurzel zu haben, und seine Bestimmungen als besondere Arten der Empfindung zu betrachten nothwendig scheinen. Aber zugleich wird es, indem niedrigere Stufen betrachtet werden, nöthig, um sie nach ihrer empirischen Existenz bemerklich zu machen, an höhere zu erinnern, an welchen sie nur als Formen vorhanden sind, und auf diese Weise einen Inhalt zu anticipiren, der erst später in der Entwicklung sich darbietet (z. B. beim natürlichen Erwachen das Bewußtseyn, bei der Verrücktheit den Verstand u. s. f.).

Begriff des Geistes.

§. 381.

Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit, und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichseyn gelangte Idee ergeben, deren Object eben sowohl als das Subject der Begriff ist. Diese Identität ist absolute Negativität, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objectivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben, und er in die-

ser identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit zugleich nur, als Zurückkommen aus der Natur.

Zusatz. Bereits im Zusatz zu §. 379 ist der Begriff des Geistes dahin angegeben worden, daß dieser die sich selbst wissende wirkliche Idee sey. Diesen Begriff hat die Philosophie, wie alle ihre sonstigen Begriffe, als nothwendig zu erweisen, das heißt, als Resultat der Entwicklung des allgemeinen Begriffs oder der logischen Idee zu erkennen. Dem Geiste geht aber in dieser Entwicklung nicht nur die logische Idee, sondern auch die äußere Natur vorher. Denn das schon in der einfachen logischen Idee enthaltene Erkennen ist nur der von uns gedachte Begriff des Erkennens, nicht das für sich selbst vorhandene Erkennen, nicht der wirkliche Geist, sondern bloß dessen Möglichkeit. Der wirkliche Geist, welcher allein in der Wissenschaft vom Geiste unser Gegenstand ist, hat die äußere Natur zu seiner nächsten, wie die logische Idee zu seiner ersten Voraussetzung. Zu ihrem Endresultate muß daher die Naturphilosophie — und mittelbar die Logik — den Beweis der Nothwendigkeit des Begriffs des Geistes haben. Die Wissenschaft vom Geist ihrerseits hat diesen Begriff durch seine Entwicklung und Verwirklichung zu bewähren. Was wir daher hier zu Anfang unserer Betrachtung des Geistes versicherungsweise von demselben sagen, kann nur durch die ganze Philosophie wissenschaftlich bewiesen werden. Zunächst können wir hier nichts Anderes thun, als den Begriff des Geistes für die Vorstellung erläutern.

Um diesen Begriff festzusetzen, ist nöthig, daß wir die Bestimmtheit angeben, durch welche die Idee als Geist ist. Alle Bestimmtheit ist aber Bestimmtheit nur gegen eine andere Bestimmtheit; der des Geistes überhaupt, steht zunächst die der Natur gegenüber; jene ist daher nur zugleich mit dieser zu fassen. Als die unterscheidende Bestimmtheit des Begriffs des Geistes muß die *Idealität*, das heißt, das Aufheben des Andersseyns der Idee, das aus ihrem Anderen in sich Zurückkehren und Zurückgekehrtseyn

derselben bezeichnet werden, während dagegen für die logische Idee das unmittelbare, einfache Insichseyn, für die Natur aber das Außersichseyn der Idee das Unterscheidende ist. Eine ausführlichere Entwicklung des im Zusatz zu §. 379 über die logische Idee beiläufig Gesagten liegt uns hier zu fern; nothwendiger ist an dieser Stelle eine Erläuterung Desjenigen, was als das Charakteristische der äußeren Natur angegeben worden ist, da zu dieser der Geist — wie schon bemerkt — seine nächste Beziehung hat.

Auch die äußere Natur wie der Geist ist vernünftig, göttlich, eine Darstellung der Idee. Aber in der Natur erscheint die Idee im Elemente des Außereinander, ist nicht nur dem Geiste äußerlich, sondern, — weil diesem, weil der das Wesen des Geistes ausmachenden an und für sich seyenden Innerlichkeit, — eben deßhalb auch sich selber äußerlich. Dieser schon von den Griechen ausgesprochene und ihnen ganz geläufige Begriff der Natur stimmt vollkommen mit unserer gewöhnlichen Vorstellung von dieser überein. Wir wissen, daß das Natürliche räumlich und zeitlich ist — daß in der Natur Dieses neben Diesem besteht, — Dieses nach Diesem folgt, — kurz, daß alles Natürliche in's Unendliche außereinander ist; daß ferner die Materie, diese allgemeine Grundlage aller daseyenden Gestaltungen der Natur, nicht bloß uns Widerstand leistet, außer unserem Geiste besteht, sondern gegen sich selber sich auseinander hält, in concrete Punkte, in materielle Atome sich trennt, aus denen sie zusammengesetzt ist. Die Unterschiede, zu welchen der Begriff der Natur sich entfaltet, sind mehr oder weniger gegeneinander selbstständige Existenzen; durch ihre ursprüngliche Einheit stehen sie zwar mit einander in Beziehung, so daß keine ohne die andre begriffen werden kann; aber diese Beziehung ist eine ihnen in höherem oder geringerem Grade äußerliche. Wir sagen daher mit Recht, daß in der Natur nicht die Freiheit, sondern die Nothwendigkeit herrsche; denn diese letztere ist eben, in ihrer eigentlichsten Bedeutung, die nur innerliche und deßhalb auch nur äußerliche Beziehung gegeneinander selbst-

ständiger Existenzen. So erscheinen z. B. das Licht und die Elemente als gegeneinander selbstständig; so haben die Planeten, obgleich von der Sonne angezogen, trotz dieses Verhältnisses zu ihrem Centrum, den Schein der Selbstständigkeit gegen dasselbe und gegeneinander, welcher Widerspruch durch die Bewegung des Planeten um die Sonne dargestellt wird. — Im Lebendigen kommt allerdings eine höhere Nothwendigkeit zu Stande als die im Leblosen herrschende ist. Schon in der Pflanze zeigt sich ein in die Peripherie ergossenes Centrum, eine Concentration der Unterschiede, ein Sich-von-innen-Herausentwickeln, eine sich selbst unterscheidende und aus ihren Unterschieden in der Knospe sich selbst hervorbringende Einheit, somit Etwas, dem wir Trieb zuschreiben; aber diese Einheit bleibt eine unvollständige, weil der Gliederungsproceß der Pflanze ein Außersichkommen des vegetabilischen Subjects, jeder Theil die ganze Pflanze, eine Wiederholung derselben ist, die Glieder mithin nicht in vollkommener Unterwürfigkeit unter die Einheit des Subjects gehalten werden. — Eine noch vollständigere Ueberwindung der Aeußerlichkeit stellt der thierische Organismus dar; in diesem erzeugt nicht nur jedes Glied das andere, ist dessen Ursach und Wirkung, Mittel und Zweck, somit selbst zugleich sein Anderes, sondern das Ganze wird von seiner Einheit so durchdrungen, daß Nichts in ihm als selbstständig erscheint, jede Bestimmtheit zugleich eine ideelle ist, das Thier in jeder Bestimmtheit dasselbe Eine Allgemeine bleibt, daß somit am thierischen Körper das Außereinander sich in seiner ganzen Unwahrheit zeigt. Durch dieß Beisichseyn in der Bestimmtheit, durch dieß in- und aus seiner Aeußerlichkeit unmittelbar in sich Reflectirtseyn ist das Thier für sich seyende Subjectivität und hat es Empfindung; die Empfindung ist eben diese Allgegenwart der Einheit des Thieres in allen seinen Gliedern, die jeden Eindruck unmittelbar dem Einen Ganzen mittheilen, welches im Thiere für sich zu werden beginnt. In dieser subjectiven Innerlichkeit liegt, daß das Thier durch sich selbst, von innen heraus, nicht

bloß von außen bestimmt ist, das heißt, daß es Trieb und Instinkt hat. Die Subjectivität des Thieres enthält einen Widerspruch und den Trieb, durch Aufhebung dieses Widerspruchs sich selbst zu erhalten; welche Selbsterhaltung das Vorrecht des Lebendigen und in noch höherem Grade das des Geistes ist. Das Empfindende ist bestimmt, hat einen Inhalt und damit eine Unterscheidung in sich; dieser Unterschied ist zunächst noch ein ganz ideeller, einfacher, in der Einheit des Empfindens aufgehobener; der aufgehobene, in der Einheit bestehende Unterschied ist ein Widerspruch, der dadurch aufgehoben wird, daß der Unterschied sich als Unterschied setzt. Das Thier wird also aus seiner einfachen Beziehung auf sich in den Gegensatz gegen die äußerliche Natur hineingetrieben. Durch diesen Gegensatz verfällt das Thier in einen neuen Widerspruch; denn nun ist der Unterschied auf eine, der Einheit des Begriffs widersprechende Weise gesetzt; er muß daher ebenso aufgehoben werden, wie zuerst die ununterschiedene Einheit. Diese Aufhebung des Unterschieds geschieht dadurch, daß das Thier das in der äußerlichen Natur für dasselbe Bestimmte verzehrt und durch das Verzehrte sich erhält. So ist durch Vernichtung des dem Thiere gegenüberstehenden Anderen die ursprüngliche einfache Beziehung auf sich und der darin enthaltene Widerspruch von Neuem gesetzt. Zur wahrhaften Lösung dieses Widerspruchs ist nöthig, daß das Andere, zu welchem das Thier sich verhält, diesem gleich sey. Dies findet im Geschlechtsverhältniß statt; hier empfindet jedes der beiden Geschlechter im Anderen nicht eine fremde Aeußerlichkeit, sondern sich selbst oder die beiden gemeinsame Gattung. Das Geschlechtsverhältniß ist daher der höchste Punkt der lebenden Natur; auf dieser Stufe ist sie der äußeren Nothwendigkeit im vollsten Maaße entnommen; da die auf einander bezogenen unterschiedenen Existenzen nicht mehr einander äußerlich sind, sondern die Empfindung ihrer Einheit haben. Dennoch ist die thierische Seele noch nicht frei; denn sie erscheint immer als Eins mit der Bestimmtheit der Empfindung oder Er-

regung, als an Eine Bestimmtheit gebunden; nur in der Form der Einzelnheit ist die Gattung für das Thier; dieß empfindet nur die Gattung, weiß nicht von ihr; im Thiere ist noch nicht die Seele für die Seele, das Allgemeine als solches für das Allgemeine. Durch das im Gattungsprozeß stattfindende Aufheben der Besonderheit der Geschlechter kommt das Thier nicht zum Erzeugen der Gattung; das durch diesen Proceß Hervorgebrachte ist wieder nur ein Einzelnes. So fällt die Natur, selbst auf der höchsten Spitze ihrer Erhebung über die Endlichkeit, immer wieder in diese zurück und stellt auf diese Weise einen beständigen Kreislauf dar. Auch der durch den Widerspruch der Einzelnheit und der Gattung nothwendig herbeigeführte Tod bringt, — da er nur die leere, selbst in der Form der unmittelbaren Einzelnheit erscheinende, vernichtende Negation der Einzelnheit, nicht deren erhaltende Aufhebung ist, — gleichfalls nicht die an-und-für-sich-seyende Allgemeinheit oder die an-und-für-sich allgemeine Einzelnheit, die sich selbst zum Gegenstande habende Subjectivität hervor. Auch in der vollendetsten Gestalt also, zu welcher die Natur sich erhebt, — im thierischen Leben — gelangt der Begriff nicht zu einer seinem seelenhaften Wesen gleichen Wirklichkeit, zur völligen Ueberwindung der Aeußerlichkeit und Endlichkeit seines Daseyns. Dieß geschieht erst im Geiste, der eben durch diese in ihm zu Stande kommende Ueberwindung sich selber von der Natur unterscheidet, so daß diese Unterscheidung nicht bloß das Thun einer äußeren Reflexion über das Wesen des Geistes ist.

Diese zum Begriff des Geistes gehörende Aufhebung der Aeußerlichkeit ist Das, was wir die Idealität desselben genannt haben. Alle Thätigkeiten des Geistes sind nichts als verschiedene Weisen der Zurückführung des Aeußerlichen zu der Innerlichkeit, welche der Geist selbst ist, und nur durch diese Zurückführung, durch diese Idealisirung oder Assimilation des Aeußerlichen wird und ist er Geist. — Betrachten wir den Geist etwas näher, so finden wir als die erste und einfachste Bestimmung desselben die,

daß er Ich ist. Ich ist ein vollkommen Einfaches, Allgemeines. Wenn wir Ich sagen, meinen wir wohl ein Einzelnes; da aber Jeder Ich ist, sagen wir damit nur etwas ganz Allgemeines. Die Allgemeinheit des Ich macht, daß es von Allem, selbst von seinem Leben abstrahiren kann. Der Geist ist aber nicht bloß dieß dem Lichte gleiche abstract Einfache, als welches er betrachtet wurde, wenn von der Einfachheit der Seele im Gegensatze gegen die Zusammengesetztheit des Körpers die Rede war; vielmehr ist der Geist ein trotz seiner Einfachheit in sich Unterschiedenes; denn Ich setzt sich selbst sich gegenüber, macht sich zu seinem Gegenstande und kehrt aus diesem, allerdings erst abstracten, noch nicht concreten Unterschiede zur Einheit mit sich zurück. Dieß Beisichselbstseyn des Ich in seiner Unterscheidung ist die Unendlichkeit oder Idealität desselben. Diese Idealität bewährt sich aber erst in der Beziehung des Ich auf den ihm gegenüberstehenden unendlich mannigfaltigen Stoff. Indem das Ich diesen Stoff erfaßt, wird derselbe von der Allgemeinheit des Ich zugleich vergiftet und verklärt, verliert sein vereinzeltes, selbstständiges Bestehen und erhält ein geistiges Dasein. Durch die unendliche Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen wird der Geist daher aus seiner Einfachheit, aus seinem Beisichseyn, so wenig in ein räumliches Außereinander hineingerissen, daß vielmehr sein einfaches Selbst sich in ungetrübter Klarheit durch jene Mannigfaltigkeit hindurchzieht und dieselbe zu keinem selbstständigen Bestehen kommen läßt.

Der Geist begnügt sich aber nicht damit, als endlicher Geist, durch seine vorstellende Thätigkeit die Dinge in den Raum seiner Innerlichkeit zu versetzen und ihnen somit auf eine selbst noch äußerliche Weise ihre Aeußerlichkeit zu nehmen; sondern, als religiöses Bewußtseyn, dringt er durch die scheinbar absolute Selbstständigkeit der Dinge bis zu der in ihrem Inneren wirksamen, Alles zusammenhaltenden, Einen, unendlichen Macht Gottes hindurch; und vollendet, als philosophisches Denken, jene Idealisirung

der Dinge dadurch, daß er die bestimmte Weise erkennt, wie die ihr gemeinsames Princip bildende ewige Idee sich in ihnen darstellt. Durch diese Erkenntniß kommt die schon im endlichen Geiste sich bethätigende idealistische Natur des Geistes zu ihrer vollendeten, concretesten Gestalt, macht sich der Geist zu der sich selbst vollkommen erfassenden wirklichen Idee und damit zum absoluten Geiste. Schon im endlichen Geiste hat die Idealität den Sinn einer in ihren Anfang zurückkehrenden Bewegung, durch welche der Geist aus seiner Ununterschiedenheit, — als der ersten Position — zu einem Anderen, — zur Negation jener Position — fortschreitend, und vermittelst der Negation jener Negation zu sich selber zurückkommend, sich als absolute Negativität, als die unendliche Affirmation seiner selbst erweist; und dieser seiner Natur gemäß, haben wir den endlichen Geist, erstens, in seiner unmittelbaren Einheit mit der Natur, dann, in seinem Gegensatze gegen dieselbe; und zuletzt, in seiner, jenen Gegensatz als einen aufgehobenen in sich enthaltenden, durch denselben vermittelten Einheit mit der Natur zu betrachten. So aufgefaßt wird der endliche Geist als Totalität, als Idee und zwar als die für sich seyende, aus jenem Gegensatze zu sich selbst zurückkehrende wirkliche Idee erkannt. Im endlichen Geiste aber hat diese Rückkehr nur ihren Beginn, erst im absoluten Geiste wird sie vollendet; denn erst in diesem erfaßt die Idee sich, weder nur in der einseitigen Form des Begriffs oder der Subjectivität, noch auch nur in der ebenso einseitigen Form der Objectivität oder der Wirklichkeit, sondern in der vollkommenen Einheit dieser ihrer unterschiedenen Momente, das heißt, in ihrer absoluten Wahrheit.

Was wir im Obigen über die Natur des Geistes gesagt haben, ist etwas allein durch die Philosophie zu Erweisendes und Erwiesenes, der Bestätigung durch unser gewöhnliches Bewußtseyn Nichtbedürftiges. Insofern aber unser nichtphilosophisches Denken seinerseits einer Vorstelligmachung des entwickelten Begriffs des Geistes bedarf, kann daran erinnert werden, daß auch

die christliche Theologie Gott, d. h., die Wahrheit, als Geist auffaßt, und diesen nicht als ein Ruhendes, in leerer Einerleiheit Verbleibendes, sondern als ein Solches betrachtet, das nothwendig in den Proceß des Sich-von-sich-selbst-unterscheidens, des Setzens seines Anderen eingeht, und erst durch dieß Andere und durch die erhaltende Aufhebung — nicht durch Verlassung — desselben zu sich selber kommt. Die Theologie drückt, in der Weise der Vorstellung, diesen Proceß bekanntlich so aus, daß Gott der Vater (dieß einfach Allgemeine, Insichseyende), seine Einsamkeit aufgebend, die Natur (das Sichselbstäußerliche, Außersichseyende) erschafft, einen Sohn (sein anderes Ich) erzeugt, in diesem Anderen aber, kraft seiner unendlichen Liebe, sich selbst anschaut, darin sein Ebenbild erkennt, und in demselben zur Einheit mit sich zurückkehrt; welche nicht mehr abstracte, unmittelbare, sondern concrete, durch den Unterschied vermittelte Einheit der vom Vater und vom Sohne ausgehende, in der christlichen Gemeine zu seiner vollkommenen Wirklichkeit und Wahrheit gelangende heilige Geist ist, als welcher Gott erkannt werden muß, wenn er in seiner absoluten Wahrheit, — wenn er als an-und-für-sich-seyende wirkliche Idee, — und nicht — entweder nur in der Form des bloßen Begriffs, des abstracten Insichseyns — oder in der ebenso unwahren Form einer mit der Allgemeinheit seines Begriffs nicht übereinstimmenden einzelnen Wirklichkeit, — sondern in der vollen Uebereinstimmung seines Begriffs und seiner Wirklichkeit erfaßt werden soll.

Soviel über die unterscheidenden Bestimmtheiten der äußeren Natur und des Geistes überhaupt. Durch den entwickelten Unterschied ist zugleich die Beziehung angedeutet worden, in welcher die Natur und der Geist zu einander stehen. Da diese Beziehung häufig mißverstanden wird, ist eine Erläuterung derselben hier an ihrer Stelle. Wir haben gesagt, der Geist negire die Aeußerlichkeit der Natur, assimilire sich die Natur und idealisire sie dadurch. Diese Idealisirung hat im endlichen, die Natur außer sich

setzenden Geiste eine einseitige Gestalt; hier steht der Thätigkeit unseres Willens wie unseres Denkens ein äußerlicher Stoff gegenüber, der gegen die Veränderung, welche wir mit ihm vornehmen, gleichgültig, die ihm dadurch zu Theil werdende Idealisirung durchaus leidend erfährt. — Bei dem die Weltgeschichte hervorbringenden Geiste aber findet ein anderes Verhältniß statt. Da steht nicht mehr auf der einen Seite eine dem Gegenstande äußerliche Thätigkeit, auf der anderen ein bloß leidender Gegenstand, sondern die geistige Thätigkeit richtet sich gegen einen in sich selber thätigen Gegenstand, — gegen einen solchen, der sich zu Dem, was durch jene Thätigkeit hervorgebracht werden soll, selbst heraufgearbeitet hat, so daß in der Thätigkeit und im Gegenstande ein und derselbe Inhalt vorhanden ist, So waren z. B. das Volk und die Zeit, auf welche die Thätigkeit Alexander's und Cäsar's als auf ihren Gegenstand wirkte, durch sich selber zu dem von jenen Individuen zu vollbringenden Werke fähig geworden; die Zeit schaffte sich ebenso sehr jene Männer, wie sie von ihnen geschaffen wurde; diese waren ebenso die Werkzeuge des Geistes ihrer Zeit und ihres Volkes, wie umgekehrt jenen Heroen ihr Volk zum Werkzeug für die Vollbringung ihrer Thaten diente. — Dem so eben geschilderten Verhältniß ähnlich ist die Weise, wie der philosophirende Geist sich zur äußeren Natur verhält. Das philosophische Denken erkennt nämlich, daß die Natur nicht bloß von uns idealisirt wird, — daß das Außereinander derselben nicht ein für sie selber, für ihren Begriff, durchaus Unüberwindliches ist, — sondern daß die der Natur inwohnende ewige Idee, oder — was das Nämliche ist — der in ihrem Inneren arbeitende an-sich-seyende Geist selber die Idealisirung, die Aufhebung des Außereinander bewirkt, weil diese Form seines Daseyns mit der Innerlichkeit seines Wesens in Widerspruch steht. Die Philosophie hat also gewissermaaßen nur zuzusehen, wie die Natur selber ihre Aeußerlichkeit aufhebt, das Sichselbstäußerliche in das Centrum der Idee zurücknimmt, oder dieß Centrum im Aeußerlichen

hervortreten läßt, den in ihr verborgenen Begriff von der Decke der Aeußerlichkeit befreit und damit die äußerliche Nothwendigkeit überwindet. Dieser Uebergang von der Nothwendigkeit zur Freiheit ist nicht ein einfacher, sondern ein Stufengang von vielen Momenten, deren Darstellung die Naturphilosophie ausmacht. Auf der höchsten Stufe dieser Aufhebung des Außereinander, — in der Empfindung — kommt der in der Natur gefangen gehaltene an sich seyende Geist zum Beginn des Fürsichseyns und damit der Freiheit. Durch dieß selbst noch mit der Form der Einzelnheit und Aeüßerlichkeit, folglich auch der Unfreiheit behaftete Fürsichseyn wird die Natur über sich hinaus zum Geiste als solchem, das heißt, zu dem, durch das Denken, in der Form der Allgemeinheit für-sich-seyenden, wirklich freien Geiste fortgetrieben.

Aus unserer bisherigen Auseinandersetzung erhellt aber schon, daß das Hervorgehen des Geistes aus der Natur nicht so gefaßt werden darf, als ob die Natur das absolut Unmittelbare, Erste, ursprünglich Setzende, — der Geist dagegen nur ein von ihr Gesetztes wäre; vielmehr ist die Natur vom Geiste gesetzt, — und dieser das absolut Erste. Der an-und-für-sich-seyende Geist ist nicht das bloße Resultat der Natur, sondern in Wahrheit sein eigenes Resultat; er bringt sich selber aus den Voraussetzungen, die er sich macht, — aus der logischen Idee und der äußeren Natur hervor, und ist die Wahrheit sowohl jener als dieser, d. h., die wahre Gestalt des nur in sich und des nur außer sich seyenden Geistes. Der Schein, als ob der Geist durch ein Anderes vermittelt sey, wird vom Geiste selber aufgehoben, da dieser — so zu sagen — die souveräne Undankbarkeit hat, Dasjenige, durch welches er vermittelt scheint, aufzuheben, zu mediatisiren, zu einem nur durch ihn Bestehenden herabzusetzen und sich auf diese Weise vollkommen selbstständig zu machen. — In dem Gesagten liegt schon, daß der Uebergang der Natur zum Geiste nicht ein Uebergang zu etwas durchaus Anderem, sondern nur ein Zusichselberkommen des in der Natur außer sich seyenden Geistes ist. Ebenso

wenig wird aber durch diesen Uebergang der bestimmte Unterschied der Natur und des Geistes aufgehoben; denn der Geist geht nicht auf natürliche Weise aus der Natur hervor. Wenn §. 222 gesagt wurde, der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit sey das Hervorgehen des Geistes, so ist dieß Hervorgehen nicht fleischlich, sondern geistig, — nicht als ein natürliches Hervorgehen, sondern als eine Entwicklung des Begriffs zu verstehen, welcher die Einseitigkeit der nicht zu adäquater Verwirklichung kommenden, vielmehr im Tode sich als negative Macht gegen jene Wirklichkeit erweisenden Gattung, und die jener gegenüberstehenden Einseitigkeit des an die Einzelnheit gebundenen thierischen Daseyns, in der an-und-für-sich allgemeinen Einzelnheit, oder — was Dasselbe — in dem auf allgemeine Weise für sich seyenden Allgemeinen aufhebt, welches der Geist ist.

Die Natur als solche kommt in ihrer Selbstverinnerlichung nicht zu diesem Fürsichseyn, zum Bewußtseyn ihrer selbst; das Thier — die vollendetste Form dieser Verinnerlichung — stellt nur die geistlose Dialektik des Uebergehens von einer einzelnen, seine ganze Seele ausfüllenden Empfindung zu einer anderen, ebenso ausschließlich in ihm herrschenden einzelnen Empfindung dar; erst der Mensch erhebt sich über die Einzelnheit der Empfindung zur Allgemeinheit des Gedankens, zum Wissen von sich selbst, zum Erfassen seiner Subjectivität, seines Ichs, — mit Einem Worte — erst der Mensch ist der denkende Geist und dadurch und zwar allein dadurch wesentlich von der Natur unterschieden. Was der Natur als solcher angehört, liegt hinter dem Geiste; er hat zwar in sich selbst den ganzen Gehalt der Natur; aber die Naturbestimmungen sind am Geiste auf eine durchaus andere Weise als in der äußeren Natur.

§. 382.

Das **Wesen** des Geistes ist deswegen formell die **Freiheit**, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich. Nach dieser formellen Bestimmung **kann** er von allem Aeu-

ßerlichen und seiner eigenen Aeußerlichkeit, seinem Dasein selbst abstrahiren; er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen, d. i. in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich seyn. Diese Möglichkeit ist seine abstracte für-sich-seyende Allgemeinheit in sich.

Zusatz. Die Substanz des Geistes ist die Freiheit, d. h. das Nichtabhängigseyn von einem Anderen, das Sichaufsichselbstbeziehen. Der Geist ist der für-sich-seyende, sich selbst zum Gegenstand habende verwirklichte Begriff. In dieser in ihm vorhandenen Einheit des Begriffs und der Objectivität besteht zugleich seine Wahrheit und seine Freiheit. Die Wahrheit macht den Geist, — wie schon Christus gesagt hat — frei; die Freiheit macht ihn wahr. Die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloß eine außerhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom Anderen, — kommt nicht durch die Flucht vor dem Anderen, sondern durch dessen Ueberwindung zur Wirklichkeit. Der Geist kann aus seiner abstracten für-sich-seyenden Allgemeinheit, aus seiner einfachen Beziehung auf sich heraustreten, einen bestimmten, wirklichen Unterschied, ein Anderes, als das einfache Ich ist, somit ein Negatives in sich selbst setzen; und diese Beziehung auf das Andere ist dem Geiste nicht bloß möglich, sondern nothwendig, weil er durch das Andere und durch Aufhebung desselben dahin kommt, sich als Dasjenige zu bewähren und in der That Dasjenige zu seyn, was er seinem Begriffe nach seyn soll, nämlich die Idealität des Aeußerlichen, die aus ihrem Andersseyn in sich zurückkehrende Idee, oder — abstracter ausgedrückt — das sich selbst unterscheidende und in seinem Unterschiede bei-und-für-sich-seyende Allgemeine. Das Andere, das Negative, der Widerspruch, die Entzweiung gehört also zur Natur des Geistes. In dieser Entzweiung liegt die Möglichkeit des Schmerzes. Der Schmerz ist daher nicht von außen an den Geist gekommen, wie man sich einbildete, wenn man die Frage aufwarf, auf welche Weise der Schmerz in die Welt gekommen sey. Ebenso wenig

wie der Schmerz kommt das Böse — das Negative des an=und=für=sich=seyenden unendlichen Geistes — von außen an den Geist; es ist im Gegentheil nichts Anderes, als der sich auf die Spitze seiner Einzelnheit stellende Geist. Selbst in dieser seiner höchsten Entzweiung, in diesem Sichlosreißen von der Wurzel seiner an=sich=seyenden sittlichen Natur, in diesem vollsten Widerspruche mit sich selbst, bleibt daher der Geist doch mit sich identisch und daher frei. Das der äußeren Natur Angehörende geht durch den Widerspruch unter; würde z. B. in das Gold eine andere specifische Schwere gesetzt, als es hat, so müßte es als Gold untergehen. Der Geist aber hat die Kraft sich im Widerspruche, folglich im Schmerz — sowohl über das Böse wie über das Uebele — zu erhalten. Die gewöhnliche Logik irrt daher, indem sie meint, der Geist sey ein den Widerspruch gänzlich von sich Ausschließendes. Alles Bewußtseyn enthält vielmehr eine Einheit und eine Getrenntheit, somit einen Widerspruch; so ist z. B. die Vorstellung des Hauses ein meinem Ich völlig Widersprechendes und dennoch von diesem Ertragenes. Der Widerspruch wird aber vom Geiste ertragen, weil dieser keine Bestimmung in sich hat, die er nicht als eine von ihm gesetzte und folglich als eine solche wüßte, die er auch wieder aufheben kann. Diese Macht über allen in ihm vorhandenen Inhalt bildet die Grundlage der Freiheit des Geistes. In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist aber nur an sich, dem Begriffe oder der Möglichkeit nach, noch nicht der Wirklichkeit nach frei; die wirkliche Freiheit ist also nicht etwas unmittelbar im Geiste Seyendes, sondern etwas durch seine Thätigkeit Hervorzubringendes. So als den Hervorbringer seiner Freiheit haben wir in der Wissenschaft den Geist zu betrachten. Die ganze Entwicklung des Begriffs des Geistes stellt nur das Sichfreimachen des Geistes von allen, seinem Begriffe nicht entsprechenden Formen seines Daseyns dar; eine Befreiung, welche dadurch zu Stande kommt, daß diese Formen zu einer dem Begriffe des Geistes vollkommen angemessenen Wirklichkeit umgebildet werden.

§. 383.

Diese Allgemeinheit ist auch sein Daseyn. Als für sich seyend ist das Allgemeine sich besondernd und hierin Identität mit sich. Die Bestimmtheit des Geistes ist daher die Manifestation. Er ist nicht irgend eine Bestimmtheit oder Inhalt, dessen Aeußerung oder Aeußerlichkeit nur davon unterschiedene Form wäre; so daß er nicht Etwas offenbart, sondern seine Bestimmtheit und Inhalt ist dieses Offenbaren selbst. Seine Möglichkeit ist daher unmittelbar unendliche, absolute Wirklichkeit.

Zusatz. Wir haben früher die unterscheidende Bestimmtheit des Geistes in die Idealität, in das Aufheben des Andersseyns der Idee gesetzt. Wenn nun in dem obenstehenden §. 383 „die Manifestation" als die Bestimmtheit des Geistes angegeben wird, so ist dieß keine neue, keine zweite Bestimmung desselben, sondern nur eine Entwicklung der früher besprochenen. Denn durch Aufhebung ihres Andersseyns wird die logische Idee, oder der an-sich-seyende Geist, für sich, das heißt, sich offenbar. Der für-sich-seyende Geist, oder der Geist als solcher, ist also, — im Unterschiede von dem sich selber unbekannten, nur uns offenbaren, in das Außereinander der Natur ergossenen, an-sich-seyenden Geiste, — das nicht bloß einem Anderen, sondern sich selber Sichoffenbarende, oder — was auf Dasselbe hinauskommt — das in seinem eigenen Elemente, nicht in einem fremden Stoffe seine Offenbarung Vollbringende. Diese Bestimmung kommt dem Geiste als solchem zu; sie gilt daher von demselben, nicht nur, insofern er sich einfach auf sich bezieht, sich selbst zum Gegenstande habendes Ich ist, sondern auch insofern er aus seiner abstracten für-sich-seyenden Allgemeinheit heraustritt, eine bestimmte Unterscheidung, ein Anderes als er ist, in sich selbst setzt; denn der Geist verliert sich nicht in diesem Anderen, erhält und verwirklicht sich vielmehr darin, prägt darin sein Inneres aus, macht das Andere zu einem ihm entsprechenden Daseyn, kommt also durch diese Aufhebung des Anderen, des bestimmten wirklichen Unterschiedes, zum concreten

Fürsichseyn, zum bestimmten Sichoffenbarwerden. Der Geist offenbart daher im Anderen nur sich selber, seine eigene Natur; diese besteht aber in der Selbstoffenbarung; das Sichselbstoffenbaren ist daher selbst der Inhalt des Geistes und nicht etwa nur eine äußerlich zum Inhalt desselben hinzukommende Form; durch seine Offenbarung offenbart folglich der Geist nicht einen von seiner Form verschiedenen Inhalt, sondern seine, den ganzen Inhalt des Geistes ausdrückende Form, nämlich seine Selbstoffenbarung. Form und Inhalt sind also im Geiste mit einander identisch. Gewöhnlich stellt man sich allerdings das Offenbaren als eine leere Form vor, zu welcher noch ein Inhalt von außen hinzukommen müsse; und versteht dabei unter Inhalt ein Insichseyendes, ein Sich-in-sich-haltendes, unter der Form dagegen die äußerliche Weise der Beziehung des Inhalts auf Anderes. In der speculativen Logik wird aber bewiesen, daß in Wahrheit der Inhalt nicht bloß ein Insichseyendes, sondern ein durch sich selbst mit Anderem in Beziehung Tretendes ist, wie umgekehrt in Wahrheit die Form nicht bloß als ein Unselbstständiges, dem Inhalte Aeußerliches, sondern vielmehr als Dasjenige gefaßt werden muß, was den Inhalt zum Inhalt, zu einem Insichseyenden, zu einem von Anderem Unterschiedenen macht. Der wahrhafte Inhalt enthält also in sich selbst die Form, und die wahrhafte Form ist ihr eigener Inhalt. Den Geist aber haben wir als diesen wahrhaften Inhalt und als diese wahrhafte Form zu erkennen. — Um diese im Geiste vorhandene Einheit der Form und des Inhalts — der Offenbarung und des Geoffenbarten — für die Vorstellung zu erläutern, kann an die Lehre der christlichen Religion erinnert werden. Das Christenthum sagt: Gott habe sich durch Christus, seinen eingebornen Sohn, geoffenbart. Diesen Satz faßt die Vorstellung zunächst so auf, als ob Christus nur das Organ dieser Offenbarung, — als ob das auf diese Weise Geoffenbarte ein Anderes als das Offenbarende sei. Jener Satz hat aber in Wahrheit vielmehr den Sinn, Gott habe geoffenbart, daß seine Natur darin besteht,

einen Sohn zu haben, d. h. sich zu unterscheiden, zu verendlichen, in seinem Unterschiede aber bei sich selbst zu bleiben, im Sohne sich selber anzuschauen und zu offenbaren, und durch diese Einheit mit dem Sohne, durch dieß Fürsichseyn im Anderen, absoluter Geist zu seyn; so daß der Sohn nicht das bloße Organ der Offenbarung, sondern selbst der Inhalt der Offenbarung ist.

Ebenso wie der Geist die Einheit der Form und des Inhalts darstellt, ist er auch die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit. Wir verstehen unter dem Möglichen überhaupt das noch Innerliche, noch nicht zur Aeußerung, zur Offenbarung Gekommene. Nun haben wir aber gesehen, daß der Geist als solcher nur ist, insofern er sich selber sich offenbart. Die Wirklichkeit, die eben in seiner Offenbarung besteht, gehört daher zu seinem Begriffe. Im endlichen Geiste kommt allerdings der Begriff des Geistes noch nicht zu seiner absoluten Verwirklichung; der absolute Geist aber ist die absolute Einheit der Wirklichkeit und des Begriffs oder der Möglichkeit des Geistes.

§. 384.

Das Offenbaren, welches als das Offenbaren der abstracten Idee unmittelbarer Uebergang, Werden der Natur ist, ist als Offenbaren des Geistes, der frei ist, Setzen der Natur als seiner Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich Voraussetzen der Welt als selbstständiger Natur ist. Das Offenbaren im Begriffe ist Erschaffen derselben als seines Seyns, in welchem er die Affirmation und Wahrheit seiner Freiheit sich gibt.

Das Absolute ist der Geist; dieß ist die höchste Definition des Absoluten. — Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dieß, — kann man sagen — war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. — Das Wort und die Vorstellung des Geistes ist früh gefun-

den, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Dieß, was hier der Vorstellung gegeben, und was an sich das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie, welche so lange nicht wahrhaft und immanent gelöst ist, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenstand und ihre Seele ist.

Zusatz. Das Sichoffenbaren ist eine dem Geiste überhaupt zukommende Bestimmung; dasselbe hat aber drei unterschiedene Formen. Die erste Weise, wie der an-sich-seyende Geist oder die logische Idee sich offenbart, besteht in dem Umschlagen der Idee in die Unmittelbarkeit äußerlichen und vereinzelten Daseyns. Dieß Umschlagen ist das Werden der Natur. Auch die Natur ist ein Gesetztes; aber ihr Gesetztseyn hat die Form der Unmittelbarkeit, des Seyns außer der Idee. Diese Form widerspricht der Innerlichkeit der sich selbst setzenden, aus ihren Voraussetzungen sich selber hervorbringenden Idee. Die Idee, oder der in der Natur schlafende ansichseyende Geist hebt deßhalb die Aeußerlichkeit, Vereinzelung und Unmittelbarkeit der Natur auf, schafft sich ein seiner Innerlichkeit und Allgemeinheit gemäßes Daseyn, und wird dadurch der in sich reflectirte, für-sich-seyende, selbstbewußte, erwachte Geist, oder der Geist als solcher. — Hiermit ist die zweite Form der Offenbarung des Geistes gegeben. Auf dieser Stufe stellt der nicht mehr in das Außereinander der Natur ergossene Geist sich als das Fürsichseyende, Sichoffenbare, der bewußtlosen, ihn ebensosehr verhüllenden wie offenbarenden Natur gegenüber, macht dieselbe sich zum Gegenstande, reflectirt über sie, nimmt die Aeußerlichkeit der Natur in seine Innerlichkeit zurück, idealisirt die Natur, und wird so in seinem Gegenstande für sich. Aber dieß erste Fürsichseyn des Geistes ist selbst noch ein unmittelbares, abstractes, nicht absolutes; durch dasselbe wird das Außersichselbstseyn des Geistes nicht absolut aufgehoben. Der erwachende Geist erkennt hier noch nicht seine Einheit mit dem in der Natur ver-

borgenen an-sich-seyenden Geiste, steht daher zur Natur in äußerlicher Beziehung, erscheint nicht als Alles in Allem, sondern nur als die Eine Seite des Verhältnisses, ist zwar in seinem Verhältniß zu Anderem auch in sich reflectirt und somit Selbstbewußtseyn, läßt aber diese Einheit des Bewußtseyns und des Selbstbewußtseyns noch als eine so äußerliche, leere, oberflächliche bestehen, daß das Selbstbewußtseyn und das Bewußtseyn zugleich auch noch außereinanderfallen, und daß der Geist, trotz seines Beisichselbstseyns, zugleich nicht bei sich selber, sondern bei einem Anderen ist, und seine Einheit mit dem im Anderen wirksamen ansichseyenden Geiste noch nicht für ihn wird. Der Geist setzt hier die Natur als ein Insichreflectirtes, als seine Welt, nimmt der Natur die Form eines gegen ihn Anderen, macht das ihm gegenüberstehende Andere zu einem von ihm Gesetzten; zugleich aber bleibt dies Andere noch ein von ihm Unabhängiges, ein unmittelbar Vorhandenes, vom Geiste nicht Gesetztes, sondern nur Vorausgesetztes, also ein Solches, dessen Gesetztwerden dem reflectirenden Denken vorhergeht. Das Gesetztseyn der Natur durch den Geist ist auf diesem Standpunkte somit noch kein absolutes, sondern nur ein im reflectirenden Bewußtseyn zu Stande kommendes; die Natur wird daher noch nicht als nur durch den unendlichen Geist bestehend, als seine Schöpfung begriffen. Der Geist hat folglich hier noch eine Schranke an der Natur, und ist eben durch diese Schranke endlicher Geist. — Diese Schranke wird nun vom absoluten Wissen aufgehoben, welches die dritte und höchste Form der Offenbarung des Geistes ist. Auf dieser Stufe verschwindet der Dualismus einer selbstständigen Natur oder des in das Außereinander ergossenen Geistes einerseits, und des erst für sich zu werden beginnenden, aber seine Einheit mit jenem noch nicht begreifenden Geistes andererseits. Der absolute Geist erfaßt sich als selber das Seyn setzend, als selber sein Anderes, die Natur und den endlichen Geist hervorbringend, so daß dieß Andere jeden Schein der Selbstständigkeit gegen ihn verliert, vollkommen auf-

hört, eine Schranke für ihn zu seyn, und nur als das Mittel erscheint, durch welches der Geist zum absoluten Fürsichseyn, zur absoluten Einheit seines Ansichseyns und seines Fürsichseyns, seines Begriffs und seiner Wirklichkeit gelangt.

Die höchste Definition des Absoluten ist die, daß dasselbe nicht bloß überhaupt der Geist, sondern daß es der sich absolut offenbare, der selbstbewußte, unendlich schöpferische Geist ist, welchen wir so eben als die dritte Form des Offenbarens bezeichnet haben. Wie wir in der Wissenschaft von den geschilderten unvollkommnen Formen der Offenbarung des Geistes zur höchsten Form derselben fortschreiten, so stellt auch die Weltgeschichte eine Reihe von Auffassungen des Ewigen dar, an deren Schluß erst der Begriff des absoluten Geistes hervortritt. Die orientalischen Religionen — auch die jüdische — bleiben noch beim abstracten Begriff Gottes und des Geistes stehen; was sogar die nur von Gott dem Vater wissen wollende Aufklärung thut; denn Gott der Vater für sich ist das in sich Verschloßne, Abstracte, also noch nicht der geistige, noch nicht der wahrhaftige Gott. In der griechischen Religion hat Gott allerdings angefangen, auf bestimmte Weise offenbar zu werden. Die Darstellung der Griechischen Götter hatte zum Gesetz die Schönheit, die zum Geistigen gesteigerte Natur. Das Schöne bleibt nicht ein abstract Ideelles, sondern in seiner Idealität ist es zugleich vollkommen bestimmt, individualisirt. Die griechischen Götter sind jedoch zunächst nur für die sinnliche Anschauung oder auch für die Vorstellung dargestellt, noch nicht im Gedanken aufgefaßt. Das sinnliche Element aber kann die Totalität des Geistes nur als ein Außereinander, als einen Kreis individueller geistiger Gestalten darstellen; die alle diese Gestalten zusammenfassende Einheit bleibt daher eine den Göttern gegenüberstehende, ganz unbestimmte fremde Macht. Erst durch die christliche Religion ist die in sich selber unterschiedene Eine Natur Gottes, die Totalität des göttlichen Geistes in der Form der Einheit geoffenbart worden. Diesen in der Weise der Vorstellung

gegebenen Inhalt hat die Philosophie in die Form des Begriffs oder des absoluten Wissens zu erheben, welches, wie gesagt, die höchste Offenbarung jenes Inhalts ist.

Eintheilung.

§. 385.

Die Entwicklung des Geistes ist:

daß er

I. in der Form der Beziehung auf sich selbst ist, innerhalb seiner ihm die ideelle Totalität der Idee, d. i. das, was sein Begriff ist, für ihn wird, und ihm sein Seyn dieß ist, bei sich, d. i. frei zu seyn, — subjectiver Geist.

II. in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Nothwendigkeit ist, — objectiver Geist.

III. in an und für sich seyender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffs, der Geist in seiner absoluten Wahrheit, — der absolute Geist.

Zusatz. Der Geist ist immer Idee; zunächst aber ist er nur der Begriff der Idee, oder die Idee in ihrer Unbestimmtheit, in der abstractesten Weise der Realität, das heißt, in der Weise des Seyns. Im Anfange haben wir nur die ganz allgemeine, unentwickelte Bestimmung des Geistes, nicht schon das Besondre desselben; dieß bekommen wir erst, wenn wir von Einem zu Anderem übergehen; — denn das Besondere enthält Eines und ein Anderes; — diesen Uebergang haben wir aber eben zu Anfang noch nicht gemacht. Die Realität des Geistes ist also zunächst noch eine ganz allgemeine, nicht besonderte: die Entwicklung dieser Realität wird erst durch die ganze Philosophie des Geistes vollendet. Die noch ganz abstracte, unmittelbare Realität ist aber die Natürlichkeit, die Ungeistigkeit. Aus diesem Grunde

ist das Kind noch in der Natürlichkeit befangen, hat nur natürliche Triebe, ist noch nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit oder dem Begriffe nach, geistiger Mensch. Die erste Realität des Begriffs des Geistes muß demnach, eben weil sie noch eine abstracte, unmittelbare, der Natürlichkeit angehörende ist, als die dem Geiste unangemessenste bezeichnet, die wahrhafte Realität aber als die Totalität der entwickelten Momente des Begriffs bestimmt werden, welcher die Seele, die Einheit dieser Momente bleibt. Zu dieser Entwicklung seiner Realität geht der Begriff des Geistes nothwendig fort; denn die Form der Unmittelbarkeit, der Unbestimmtheit, welche seine Realität zunächst hat, ist eine ihm widersprechende; das unmittelbar im Geist vorhanden zu seyn Scheinende ist nicht ein wahrhaft Unmittelbares, sondern an sich ein Gesetztes, Vermitteltes. Durch diesen Widerspruch wird der Geist getrieben, das Unmittelbare, das Andere, als welches er sich selber voraussetzt, aufzuheben. Durch diese Aufhebung kommt er erst zu sich selbst, tritt er als Geist hervor. Man kann daher nicht mit dem Geiste als solchem, — sondern muß von seiner unangemessensten Realität anfangen. Der Geist ist zwar schon im Anfange der Geist, aber er weiß noch nicht, daß er dieß ist. Nicht er selber hat zu Anfange schon seinen Begriff erfaßt, sondern nur wir, die wir ihn betrachten, sind es, die seinen Begriff erkennen. Daß der Geist dazu kommt, zu wissen, was er ist, Dieß macht seine Realisation aus. Der Geist ist wesentlich nur Das, was er von sich selber weiß. Zunächst ist er nur an sich Geist; sein Fürsichwerden bildet seine Verwirklichung. Für sich aber wird er nur dadurch, daß er sich besondert, sich bestimmt, oder sich zu seiner Voraussetzung, zu dem Anderen seiner selber macht, sich zunächst auf dieß Andere als auf seine Unmittelbarkeit bezieht, dasselbe aber als Anderes aufhebt. So lange der Geist in der Beziehung auf sich als auf ein Anderes steht, ist er nur der subjective, der von der Natur herkommende Geist und zunächst selbst Naturgeist. Die ganze Thätigkeit des subjectiven

Geistes geht aber darauf aus, sich als sich selbst zu erfassen, sich als Idealität seiner unmittelbaren Realität zu erweisen. Hat er sich zum Fürsichseyn gebracht, so ist er nicht mehr bloß subjectiver, sondern objectiver Geist. Während der subjective Geist wegen seiner Beziehung auf ein Anderes noch unfrei, oder — was dasselbe — nur an sich frei ist, kommt im objectiven Geiste die Freiheit, das Wissen des Geistes von sich als freiem zum Daseyn. Der objective Geist ist Person, und hat, als solche, im Eigenthum eine Realität seiner Freiheit; denn im Eigenthum wird die Sache als Das, was sie ist, nämlich als ein Unselbstständiges, und als ein Solches gesetzt, das wesentlich nur die Bedeutung hat, die Realität des freien Willens einer Person und darum für jede andere Person ein Unantastbares zu seyn. Hier sehen wir ein Subjectives, das sich frei weiß, und zugleich eine äußerliche Realität dieser Freiheit; der Geist kommt daher hier zum Fürsichsein, die Objectivität des Geistes zu ihrem Rechte. So ist der Geist aus der Form der bloßen Subjectivität herausgetreten. Die volle Verwirklichung jener im Eigenthum noch unvollkommenen, noch formellen Freiheit, die Vollendung der Realisation des Begriffs des objectiven Geistes wird aber erst im Staate erreicht, in welchem der Geist seine Freiheit zu einer von ihm gesetzten Welt, zur sittlichen Welt entwickelt. Doch auch diese Stufe muß der Geist überschreiten. Der Mangel dieser Objectivität des Geistes besteht darin, daß sie nur eine gesetzte ist. Die Welt muß vom Geiste wieder frei entlassen, das vom Geist Gesetzte zugleich als ein unmittelbar Seyendes gefaßt werden. Dieß geschieht auf der dritten Stufe des Geistes, auf dem Standpunkt des absoluten Geistes, d. h. der Kunst, der Religion und der Philosophie.

§. 386.

Die zwei ersten Theile der Geisteslehre befassen den endlichen Geist. Der Geist ist die unendliche Idee, und die Endlichkeit hat hier die Bedeutung der Unangemessenheit des Begriffs

und der Realität, mit der Bestimmung, daß sie das Scheinen innerhalb seiner ist, — ein Schein, den an sich der Geist sich als eine Schranke setzt, um durch Aufheben derselben für sich die Freiheit als sein Wesen zu haben und zu wissen, d. i. schlechthin manifestirt zu seyn. Die verschiedenen Stufen dieser Thätigkeit, auf welchen als dem Scheine zu verweilen und welche zu durchlaufen die Bestimmung des endlichen Geistes ist, sind Stufen seiner Befreiung, in deren absoluter Wahrheit das Vorfinden einer Welt als einer vorausgesetzten, das Erzeugen derselben als einer von ihm gesetzten, und die Befreiung von ihr und in ihr eins und dasselbe sind, — einer Wahrheit, zu deren unendlicher Form der Schein als zum Wissen derselben sich reinigt.

Die Bestimmung der Endlichkeit wird vornehmlich vom Verstande in der Beziehung auf den Geist und die Vernunft fixirt; es gilt dabei nicht nur für eine Sache des Verstandes, sondern auch für eine moralische und religiöse Angelegenheit, den Standpunkt der Endlichkeit als einen letzten festzuhalten, so wie dagegen für eine Vermessenheit des Denkens, ja für eine Verrücktheit desselben, über ihn hinausgehen zu wollen. — Es ist aber wohl vielmehr die schlechteste der Tugenden, eine solche Bescheidenheit des Denkens, welche das Endliche zu einem schlechthin Festen, einem Absoluten macht, und die ungründlichste der Erkenntnisse, in dem, was seinen Grund nicht in sich selbst hat, stehen zu bleiben. Die Bestimmung der Endlichkeit ist längst an ihrem Orte, in der Logik, beleuchtet und erörtert worden; diese ist dann ferner für die weiter bestimmten, aber immer noch einfachen Gedankenformen der Endlichkeit, wie die übrige Philosophie für die concreten Formen derselben, nur dieß Aufzeigen, daß das Endliche nicht ist, d. i. nicht das Wahre, sondern schlechthin nur ein Uebergehen und Ueber-sich-hinausgehen ist. — Das Endliche der bisherigen Sphären ist die Dialektik, sein Vergehen durch ein Anderes und in einem Andern zu haben; der

Geist aber, der Begriff und das an sich Ewige, ist es selbst, dieses Vernichtigen des Nichtigen, das Vereiteln des Eiteln in sich selbst zu vollbringen. — Die erwähnte Bescheidenheit ist das Festhalten dieses Eiteln, des Endlichen, gegen das Wahre, und darum selbst das Eitle. Diese Eitelkeit wird sich in der Entwicklung des Geistes selbst als dessen höchste Vertiefung in seine Subjectivität und innerster Widerspruch und damit Wendepunkt, als das Böse, ergeben.

Zusatz. Der subjective und der objective Geist sind noch endlich. Es ist aber nothwendig, zu wissen, welchen Sinn die Endlichkeit des Geistes hat. Gewöhnlich stellt man sich dieselbe als eine absolute Schranke vor, — als eine feste Qualität, nach deren Wegnahme der Geist aufhörte, Geist zu seyn; wie das Wesen der natürlichen Dinge an eine bestimmte Qualität gebunden ist, — wie, zum Beispiel, das Gold nicht von seiner specifischen Schwere getrennt werden, dieß und jenes Thier nicht ohne Klauen, ohne Schneidezähne u. s. w. seyn kann. In Wahrheit aber darf die Endlichkeit des Geistes nicht als eine feste Bestimmung betrachtet, sondern muß als ein bloßes Moment erkannt werden; denn der Geist ist, wie schon früher gesagt, wesentlich die Idee in der Form der Idealität, das heißt, des Negirtseyns des Endlichen. Das Endliche hat also im Geiste nur die Bedeutung eines Aufgehobenen, nicht die eines Seyenden. Die eigentliche Qualität des Geistes ist daher vielmehr die wahrhafte Unendlichkeit, das heißt, diejenige Unendlichkeit, welche dem Endlichen nicht einseitig gegenübersteht, sondern in sich selber das Endliche als ein Moment enthält. Es ist deßhalb ein leerer Ausdruck, wenn man sagt: Es gibt endliche Geister. Der Geist als Geist ist nicht endlich, er hat die Endlichkeit in sich, aber nur als eine aufzuhebende und aufgehobene. Die hier nicht genauer zu erörternde echte Bestimmung der Endlichkeit muß dahin angegeben werden, daß das Endliche eine ihrem Begriffe nicht gemäße Realität ist. So ist die Sonne ein Endliches, da sie nicht ohne Anderes ge-

dacht werden kann, — da zur Realität ihres Begriffs nicht bloß sie selbst, sondern das ganze Sonnensystem gehört. Ja, das ganze Sonnensystem ist ein Endliches, weil jeder Himmelskörper in ihm gegen den anderen den Schein der Selbstständigkeit hat, folglich diese gesammte Realität ihrem Begriff noch nicht entspricht, noch nicht dieselbe Idealität darstellt, welche das Wesen des Begriffes ist. Erst die Realität des Geistes ist selber Idealität, erst im Geiste findet also absolute Einheit des Begriffs und der Realität, somit die wahrhafte Unendlichkeit statt. Schon, daß wir von einer Schranke wissen, ist Beweis unseres Hinausseyns über dieselbe, unserer Unbeschränktheit. Die natürlichen Dinge sind eben darum endlich, weil ihre Schranke nicht für sie selber, sondern nur für uns vorhanden ist, die wir dieselben mit einander vergleichen. Zu einem Endlichen machen wir uns dadurch, daß wir ein Anderes in unser Bewußtseyn aufnehmen. Aber eben, indem wir von diesem Anderen wissen, sind wir über diese Schranke hinaus. Nur der Unwissende ist beschränkt; denn er weiß nicht von seiner Schranke; wer dagegen von der Schranke weiß, Der weiß von ihr nicht als von einer Schranke seines Wissens, sondern als von einem Gewußten, als von einem zu seinem Wissen Gehörenden; nur das Ungewußte wäre eine Schranke des Wissens; die gewußte Schranke dagegen ist keine Schranke desselben; von seiner Schranke wissen, heißt daher, von seiner Unbeschränktheit wissen. Wenn aber der Geist für unbeschränkt, für wahrhaft unendlich erklärt wird, so soll damit nicht gesagt seyn, daß die Schranke ganz und gar nicht im Geiste sey; vielmehr haben wir zu erkennen, daß der Geist sich bestimmen, somit verendlichen, beschränken muß. Aber der Verstand hat Unrecht, diese Endlichkeit als eine starre, — den Unterschied der Schranke und der Unendlichkeit als einen absolut festen zu betrachten, und demgemäß zu behaupten, der Geist sey entweder beschränkt oder unbeschränkt. Die Endlichkeit, wahrhaft aufgefaßt, ist, wie gesagt, in der Unendlichkeit, die Schranke

im Unbeschränkten enthalten. Der Geist ist daher sowohl unendlich als endlich, und weder nur das Eine noch nur das Andere; er bleibt in seiner Verendlichung unendlich; denn er hebt die Endlichkeit in sich auf; Nichts ist in ihm ein Festes, ein Seyendes, Alles vielmehr nur ein Ideelles, ein nur Erscheinendes. So muß Gott, weil er Geist ist, sich bestimmen, Endlichkeit in sich setzen, (sonst wäre er nur eine todte, leere Abstraction); da aber die Realität, die er sich durch sein Sichbestimmen gibt, eine ihm vollkommen gemäße ist, wird Gott durch dieselbe nicht zu einem Endlichen. Die Schranke ist also nicht in Gott und im Geiste, sondern sie wird vom Geiste nur gesetzt, um aufgehoben zu werden. Nur momentan kann der Geist in einer Endlichkeit zu bleiben scheinen; durch seine Idealität ist er über dieselbe erhaben, weiß er von der Schranke, daß sie keine feste Schranke ist. Daher geht er über dieselbe hinaus, befreit sich von ihr; und diese Befreiung ist nicht — wie der Verstand meint — eine niemals vollendete, eine in's Unendliche immer nur erstrebte, sondern der Geist entreißt sich diesem Progreß in's Unendliche, befreit sich absolut von der Schranke, von seinem Anderen, und kommt somit zum absoluten Fürsichseyn, macht sich wahrhaft unendlich.

Erste Abtheilung der Philosophie des Geistes.

Der subjective Geist.

§. 387.

Der Geist in seiner Idealität sich entwickelnd ist der Geist als erkennend. Aber das Erkennen wird hier nicht bloß aufgefaßt, wie es die Bestimmtheit der Idee als logischer ist (§. 223.), sondern wie der concrete Geist sich zu demselben bestimmt.

Der subjective Geist ist:

A. An sich oder unmittelbar; so ist er Seele oder Naturgeist; — Gegenstand der

Anthropologie.

B. Für sich oder vermittelt, noch als identische Reflexion in sich und in Anderes; der Geist im Verhältniß oder Besonderung; Bewußtseyn, — der Gegenstand der

Phänomenologie des Geistes.

C. Der sich in sich bestimmende Geist, als Subject für sich, der Gegenstand der

Psychologie.

In der Seele erwacht das Bewußtseyn; das Bewußtseyn setzt sich als Vernunft, die unmittelbar zur sich wissenden Vernunft erwacht ist, welche sich durch ihre Thätigkeit zur Objectivität, zum Bewußtseyn ihres Begriffs befreit.

Wie im Begriffe überhaupt die Bestimmtheit, die an ihm vorkommt, Fortgang der Entwicklung ist, so ist auch an dem Geiste jede Bestimmtheit, in der er sich zeigt, Moment der Entwicklung und der Fortbestimmung, Vorwärtsgehen seinem Ziele zu, um sich zu dem zu machen und für sich zu

werden das, was er an sich ist. Jede Stufe ist innerhalb ihrer dieser Proceß, und das Product derselben ist, daß für den Geist (d. i. die Form desselben, die er in ihr hat) das ist, was er im Beginn derselben an sich, oder damit nur für uns war. — Die psychologische sonst gewöhnliche Betrachtungsweise gibt erzählungsweise an, was der Geist oder die Seele ist, was ihr geschieht, was sie thut; so daß die Seele als fertiges Subject vorausgesetzt ist, an dem dergleichen Bestimmungen nur als Aeußerungen zum Vorschein kommen, aus denen erkannt werden soll, was sie ist, — in sich für Vermögen und Kräfte besitzt; ohne Bewußtseyn darüber, daß die Aeußerung dessen, was sie ist, im Begriffe dasselbe für sie setzt, wodurch sie eine höhere Bestimmung gewonnen hat. — Von dem hier betrachteten Fortschreiten ist dasjenige zu unterscheiden und davon ausgeschlossen, welches Bildung und Erziehung ist. Dieser Kreis bezieht sich nur auf die einzelnen Subjecte als solche, daß der allgemeine Geist in ihnen zur Existenz gebracht werde. In der philosophischen Ansicht des Geistes als solchen wird er selbst als nach seinem Begriffe sich bildend und erziehend betrachtet, und seine Aeußerungen als die Momente seines Sich-zu-sich-selbst-Hervorbringens, seines Zusammenschließens mit sich, wodurch er erst wirklicher Geist ist.

Zusatz. In §. 385 ist der Geist in seine drei Hauptformen, den subjectiven, den objectiven und den absoluten Geist unterschieden, und zugleich die Nothwendigkeit des Fortgangs von dem ersten zu dem zweiten und von diesem zum dritten angedeutet worden. Wir haben diejenige Form des Geistes, welche wir zuerst betrachten müssen, den subjectiven Geist genannt, weil der Geist hier noch in seinem unentwickelten Begriffe ist, sich seinen Begriff noch nicht gegenständlich gemacht hat. In dieser seiner Subjectivität ist der Geist aber zugleich objectiv, hat eine unmittelbare Realität, durch deren Aufhebung er erst für sich wird, zu

sich selbst, zum Erfassen seines Begriffs, seiner Subjectivität gelangt. Man könnte daher ebensowohl sagen, der Geist sey zunächst objectiv und solle subjectiv werden, wie umgekehrt, er sey erst subjectiv und habe sich objectiv zu machen. Der Unterschied des subjectiven und des objectiven Geistes ist folglich nicht als ein starrer anzusehen. Schon im Anfange haben wir den Geist nicht als bloßen Begriff, als ein bloß Subjectives, sondern als Idee, als eine Einheit des Subjectiven und Objectiven zu fassen, und jeder Fortgang von diesem Anfange ist ein Hinausgehen über die erste einfache Subjectivität des Geistes, ein Fortschritt in der Entwicklung der Realität oder Objectivität desselben. Diese Entwicklung bringt eine Reihe von Gestaltungen hervor, die zwar von der Empirie angegeben werden müssen, in der philosophischen Betrachtung aber nicht äußerlich neben einander gestellt bleiben dürfen, sondern als der entsprechende Ausdruck einer nothwendigen Reihe bestimmter Begriffe zu erkennen sind, und für das philosophische Denken nur insofern Interesse haben, als sie eine solche Reihe von Begriffen ausdrücken. — Zunächst können wir nun aber die unterschiedenen Gestaltungen des subjectiven Geistes nur versicherungsweise angeben; erst durch die bestimmte Entwicklung desselben wird deren Nothwendigkeit hervortreten.

Die drei Hauptformen des subjectiven Geistes sind 1) die Seele, 2) das Bewußtseyn und 3) der Geist als solcher. Als Seele hat der Geist die Form der abstracten Allgemeinheit, als Bewußtseyn die der Besonderung, als für sich seyender Geist die der Einzelnheit. So stellt sich in seiner Entwicklung die Entwicklung des Begriffes dar. Warum die jenen drei Formen des subjectiven Geistes entsprechenden Theile der Wissenschaft in dem obenstehenden Paragraphen den Namen Anthropologie, Phänomenologie und Psychologie erhalten haben, wird aus einer näheren vorläufigen Angabe des Inhalts der Wissenschaft vom subjectiven Geiste erhellen.

Den Anfang unserer Betrachtung muß der unmittelbare Geist

bilden; dieß aber ist der Naturgeist, die Seele. Wenn gemeint würde, es sey mit dem bloßen Begriff des Geistes zu beginnen, so ist dieß ein Irrthum; denn, wie bereits gesagt, ist der Geist immer Idee, also verwirklichter Begriff. Zu Anfang aber kann der Begriff des Geistes noch nicht die vermittelte Realität haben, welche er im abstracten Denken erhält; seine Realität muß zu Anfang zwar auch schon eine abstracte seyn — nur dadurch entspricht sie der Idealität des Geistes —, sie ist aber nothwendig eine noch unvermittelte, noch-nicht gesetzte, folglich eine seyende, ihm äußerliche, eine durch die Natur gegebene. Wir müssen also von dem noch in der Natur befangenen, auf seine Leiblichkeit bezogenen, noch nicht bei sich selbst seyenden, noch nicht freien Geiste anfangen. Diese — wenn wir so sagen dürfen — Grundlage des Menschen ist der Gegenstand der Anthropologie. In diesem Theile der Wissenschaft vom subjectiven Geiste ist der gedachte Begriff des Geistes nur in uns, den Betrachtenden, noch nicht im Gegenstande selber; den Gegenstand unserer Betrachtung bildet hier der erst bloß seyende Begriff des Geistes, der seinen Begriff noch nicht erfaßt habende, noch außer-sich-seyende Geist.

Das Erste in der Anthropologie ist die qualitativ-bestimmte, an ihre Naturbestimmungen gebundene Seele (hierher gehören z. B. die Racenunterschiede). Aus diesem unmittelbaren Einsseyns mit ihrer Natürlichkeit tritt die Seele in den Gegensatz und Kampf mit derselben (dahin gehören die Zustände der Verrücktheit und des Somnambulismus). Diesem Kampfe folgt der Sieg der Seele über ihre Leiblichkeit, die Herabsetzung und das Herabgesetztseyn dieser Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele. So tritt die Idealität der Seele in ihrer Leiblichkeit hervor, wird diese Realität des Geistes auf eine, selbst aber noch leibliche Weise ideell gesetzt.

In der Phänomenologie erhebt sich nun die Seele durch die Negation ihrer Leiblichkeit zur reinen ideellen Identität mit sich, wird Bewußtseyn, wird Ich, ist ihrem Anderen gegenüber

für sich. Aber dieß erste Fürsichseyn des Geistes ist noch bedingt durch das Andere, von welchem der Geist herkommt. Das Ich ist noch vollkommen leer, eine ganz abstracte Subjectivität, setzt allen Inhalt des unmittelbaren Geistes außer sich, und bezieht sich auf denselben als auf eine vorgefundene Welt. So wird Dasjenige, was zunächst nur unser Gegenstand war, zwar dem Geiste selber zum Gegenstande, das Ich weiß aber noch nicht, daß das ihm Gegenüberstehende der natürliche Geist selber ist. Das Ich ist daher trotz seines Fürsichseyns doch zugleich nicht für sich, da es nur in Beziehung auf Anderes, auf ein Gegebenes ist. Die Freiheit des Ich ist folglich nur eine abstracte, bedingte, relative. Der Geist ist hier zwar nicht mehr in die Natur versenkt, sondern in sich reflectirt und auf dieselbe bezogen, erscheint aber nur, steht nur in Beziehung zur Wirklichkeit, ist noch nicht wirklicher Geist. Daher nennen wir den Theil der Wissenschaft, in welchem diese Form des Geistes betrachtet wird, die Phänomenologie. Indem nun aber das Ich sich aus seiner Beziehung auf Anderes in sich reflectirt, wird es Selbstbewußtseyn. In dieser Form weiß das Ich sich zunächst nur als das unerfüllte Ich, und allen concreten Inhalt als ein Anderes. Die Thätigkeit des Ich besteht hier darin, die Leere seiner abstracten Subjectivität zu erfüllen, das Objective in sich hinein zu bilden, das Subjective dagegen objectiv zu machen. Dadurch hebt das Selbstbewußtseyn die Einseitigkeit seiner Subjectivität auf, kommt es aus seiner Besonderheit, aus seinem Gegensatze gegen das Objective zu der beide Seiten umfassenden Allgemeinheit, und stellt in sich die Einheit seiner selbst mit dem Bewußtseyn dar; denn der Inhalt des Geistes wird hier ein objectiver, wie im Bewußtseyn, und zugleich, wie im Selbstbewußtseyn, ein subjectiver. Dieß allgemeine Selbstbewußtseyn ist an sich oder für uns Vernunft; aber erst im dritten Theil der Wissenschaft vom subjectiven Geiste wird die Vernunft sich selber gegenständlich.

Dieser dritte Theil, die Psychologie, betrachtet den Geist

als solchen, den Geist, wie er im Gegenstande sich nur auf sich selber bezieht, darin nur mit seinen eigenen Bestimmungen zu thun hat, seinen eigenen Begriff erfaßt. So kommt der Geist zur Wahrheit; denn nun ist die in der bloßen Seele noch unmittelbare, noch abstracte Einheit des Subjectiven und Objectiven durch Aufhebung des im Bewußtseyn entstehenden Gegensatzes dieser Bestimmungen als eine vermittelte wieder hergestellt, die Idee des Geistes also aus der ihr widersprechenden Form des einfachen Begriffs und aus der ihr ebenso sehr widersprechenden Trennung ihrer Momente zur vermittelten Einheit und somit zur wahren Wirklichkeit gelangt. In dieser Gestalt ist der Geist die für sich selbst seyende Vernunft. Geist und Vernunft stehen zu einander in solchem Verhältniß, wie Körper und Schwere, wie Wille und Freiheit; die Vernunft bildet die substantielle Natur des Geistes; sie ist nur ein anderer Ausdruck für die Wahrheit oder die Idee, welche das Wesen des Geistes ausmacht; aber erst der Geist als solcher weiß, daß seine Natur die Vernunft und die Wahrheit ist. Der beide Seiten, die Subjectivität und die Objectivität, befassende Geist setzt sich nun erstens in der Form der Subjectivität, — so ist er Intelligenz, — zweitens in der Form der Objectivität, — so ist er Wille. Die zunächst auch selbst noch unerfüllte Intelligenz hebt ihre dem Begriff des Geistes unangemessene Form der Subjectivität dadurch auf, daß sie den ihr gegenüberstehenden, noch mit der Form des Gegebenseyns und der Einzelnheit behafteten objectiven Inhalt nach dem absoluten Maaßstabe der Vernunft mißt, diesem Inhalt die Vernünftigkeit anthut, die Idee in ihn einbildet, ihn zu einem concret Allgemeinen verwandelt und so in sich aufnimmt. Dadurch kommt die Intelligenz dahin, daß das, was sie weiß, nicht eine Abstraction, sondern der objective Begriff ist, und daß andererseits der Gegenstand die Form eines Gegebenen verliert und die Gestalt eines dem Geiste selber angehörenden Inhalts bekommt. Indem die Intelligenz aber zu dem Bewußtseyn gelangt, daß sie den Inhalt

aus sich selbst nimmt, wird sie zu dem nur sich selber zum Zwecke setzenden praktischen Geiste, dem Willen, der nicht, wie die Intelligenz, mit einem von außenher gegebenen Einzelnen, sondern mit einem solchen Einzelnen anfängt, das er als das Seinige weiß, — dann aus diesem Inhalt, den Trieben, Neigungen, sich in sich reflectirend, denselben auf ein Allgemeines bezieht, — und endlich zum Wollen des an und für sich Allgemeinen, der Freiheit, seines Begriffes sich erhebt. Zu diesem Ziele gelangt, ist der Geist ebenso sehr zu seinem Anfange, zur Einheit mit sich zurückgekehrt, wie zur absoluten, zur wahrhaft in sich bestimmten Einheit mit sich fortgeschritten, einer Einheit, in welcher die Bestimmungen nicht Naturbestimmungen, sondern Begriffsbestimmungen sind.

A.

Anthropologie.

Die Seele.

§. 388.

Der Geist ist als die Wahrheit der Natur geworden. Außerdem, daß in der Idee überhaupt dieß Resultat die Bedeutung der Wahrheit und vielmehr des Ersten gegen das Vorhergehende hat, hat das Werden oder Uebergehen im Begriff die bestimmtere Bedeutung des freien Urtheils. Der gewordene Geist hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr selbst als das Unwahre sich aufhebt, und der Geist so sich als diese nicht mehr in leiblicher Einzelnheit außer-sich-seyende, sondern in ihrer Concretion und Totalität einfache Allgemeinheit voraussetzt, in welcher er Seele, noch nicht Geist ist.

§. 389.

Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die Substanz, die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß er in ihr allen Stoff sei-

ner Bestimmung hat, und sie die durchdringende, identische Idealität derselben bleibt. Aber in dieser noch abstracten Bestimmung ist sie nur der Schlaf des Geistes; — der passive νοῦς des Aristoteles, welcher der Möglichkeit nach Alles ist.

Die Frage um die Immaterialität der Seele kann nur dann noch ein Interesse haben, wenn die Materie als ein Wahres einerseits, und der Geist als ein Ding andererseits vorgestellt wird. Sogar den Physikern ist aber in neuern Zeiten die Materie unter den Händen dünner geworden; sie sind auf imponderable Stoffe als Wärme, Licht u. s. f. gekommen, wozu sie leicht auch Raum und Zeit rechnen könnten. Diese Imponderabilien, welche die der Materie eigenthümliche Eigenschaft der Schwere, in gewissem Sinne auch die Fähigkeit, Widerstand zu leisten verloren, haben jedoch noch sonst ein sinnliches Daseyn, ein Außersichseyn; der Lebensmaterie aber, die man auch darunter gezählt finden kann, fehlt nicht nur die Schwere, sondern auch jedes andere Daseyn, wornach sie sich noch zum Materiellen rechnen ließe. In der That ist in der Idee des Lebens schon an sich das Außersichseyn der Natur aufgehoben und der Begriff, die Substanz des Lebens ist als Subjectivität, jedoch nur so, daß die Existenz oder Objectivität noch zugleich jenem Außersichseyn verfallen ist. Aber im Geiste als dem Begriffe, dessen Existenz nicht die unmittelbare Einzelnheit, sondern die absolute Negativität, die Freiheit ist, so daß das Object oder die Realität des Begriffes der Begriff selbst ist, ist das Außersichseyn, welches die Grundbestimmung der Materie ausmacht, ganz zur subjectiven Idealität des Begriffes, zur Allgemeinheit verflüchtigt. Der Geist ist die existirende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat.

Eine damit zusammenhängende Frage ist die nach der Gemeinschaft der Seele und des Körpers. Diese Gemeinschaft war als Factum angenommen, und es handelte

sich allein darum, wie sie zu begreifen sey? Für die gewöhnliche Antwort kann angesehen werden, daß sie ein unbegreifliches Geheimniß sey. Denn in der That, wenn beide als absolut Selbstständige gegeneinander vorausgesetzt werden, sind sie einander eben so undurchdringlich, wie jede Materie als gegen eine andere undurchdringlich und nur in ihrem gegenseitigen Nichtseyn, ihren Poren, befindlich angenommen wird; wie denn Epikur den Göttern ihren Aufenthalt in den Poren angewiesen, aber consequent ihnen keine Gemeinschaft mit der Welt aufgebürdet hat. — Für gleichbedeutend mit dieser Antwort kann die nicht angesehen werden, welche alle Philosophen gegeben haben, seitdem dieses Verhältniß zur Frage gekommen ist. Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz haben sämmtlich Gott als diese Beziehung angegeben, und zwar in dem Sinne, daß die Endlichkeit der Seele und die Materie nur ideelle Bestimmungen gegen einander sind und keine Wahrheit haben, so daß Gott bei jenen Philosophen, nicht bloß, wie oft der Fall, ein anderes Wort für jene Unbegreiflichkeit ist, sondern vielmehr als die allein wahrhafte Identität derselben gefaßt wird. Diese Identität ist jedoch bald zu abstract — wie die spinozistische — bald — wie die leibnitzische Monade der Monaden — zwar auch schaffend, aber nur als urtheilend, so daß es zu einem Unterschiede der Seele und des Leiblichen, Materiellen kommt, die Identität aber nur als Copula des Urtheils ist, nicht zur Entwicklung und zum Systeme des absoluten Schlusses fortgeht.

Zusatz. Wir haben in der Einleitung zur Philosophie des Geistes bemerklich gemacht, wie die Natur selber ihre Aeußerlichkeit und Vereinzelung, ihre Materialität als ein Unwahres, dem in ihr wohnenden Begriffe nicht Gemäßes aufhebt, und dadurch zur Immaterialität gelangend in den Geist übergeht. Deßhalb ist in dem obenstehenden Paragraphen der unmittelbare Geist, die Seele als nicht bloß für sich immateriell, sondern als die allge-

meine Immaterialität der Natur und zugleich als Substanz, als Einheit des Denkens und des Seyns bestimmt worden. Diese Einheit macht schon die Grundanschauung des Orientalismus aus. Das Licht, das in der Persischen Religion als das Absolute betrachtet wurde, hatte ebenso sehr die Bedeutung eines Geistigen wie die eines Physischen. Bestimmter hat Spinoza jene Einheit als die absolute Grundlage von Allem gefaßt. Wie auch der Geist sich in sich zurückziehen, sich auf die äußerste Spitze seiner Subjectivität stellen mag, so ist er doch an sich in jener Einheit. Er kann aber bei derselben nicht stehen bleiben; zum absoluten Fürsichseyn, zu der ihm vollkommen gemäßen Form gelangt er nur dadurch, daß er auf immanente Weise den in der Substanz noch einfachen Unterschied zu einem wirklichen Unterschiede entwickelt und diesen zur Einheit zurückführt; nur dadurch entreißt er sich dem Zustande des Schlafes, in welchem er sich als Seele befindet; denn in dieser ist der Unterschied noch in die Form der Ununterschiedenheit, folglich der Bewußtlosigkeit eingehüllt. Der Mangel der Spinozistischen Philosophie besteht daher eben darin, daß in derselben die Substanz nicht zu ihrer immanenten Entwicklung fortschreitet, — das Mannigfaltige nur auf äußerliche Weise zur Substanz hinzukommt. Dieselbe Einheit des Gedankens und des Seyns enthält der *νοῦς* des Anaxagoras; dieser *νοῦς* ist aber noch weniger als die Spinozistische Substanz zu eigener Entwicklung gekommen. Der Pantheismus geht überhaupt nicht zu einer Gliederung und Systematisirung über. Wo er in der Form der Vorstellung erscheint, ist er ein taumelndes Leben, ein bacchanalisches Anschauen, das die einzelnen Gestalten des Universums nicht gegliedert heraustreten läßt, sondern dieselben immer wieder in das Allgemeine versenkt, in's Erhabene und Ungeheure treibt. Dennoch bildet diese Anschauung für jede gesunde Brust einen natürlichen Ausgangspunkt. Besonders in der Jugend fühlen wir uns durch ein, Alles um uns her wie uns selber beseelendes Leben mit der ganzen Natur verbrüdert und in Sympathie, und haben

somit eine Empfindung von der Weltseele, von der Einheit des Geistes und der Natur, von der Immaterialität der Letzteren.

Wenn wir uns aber vom Gefühl entfernen, und zur Reflexion fortgehen, wird uns der Gegensatz der Seele und der Materie, meines subjectiven Ich und der Leiblichkeit desselben zu einem festen Gegensatze und die gegenseitige Beziehung des Leibes und der Seele zu einer Einwirkung Selbstständiger auf einander. Die gewöhnliche physiologische und psychologische Betrachtung weiß die Starrheit dieses Gegensatzes nicht zu überwinden. Da wird dem Ich als dem durchaus Einfachen, Einen — diesem Abgrunde aller Vorstellungen, — die Materie als das Viele, Zusammengesetzte in absoluter Schroffheit gegenübergestellt, und die Beantwortung der Frage, wie dieß Viele mit jenem abstract Einen vereinigt sey, natürlicherweise für unmöglich erklärt.

Die Immaterialität der einen Seite dieses Gegensatzes, nämlich der Seele gibt man leicht zu; die andere Seite desselben aber, das Materielle, bleibt uns auf dem Standpunkt des bloß reflectirenden Denkens als ein Festes, als ein Solches stehen, das wir ebenso gelten lassen, wie die Immaterialität der Seele; so daß wir dem Materiellen dasselbe Seyn wie dem Immateriellen zuschreiben, Beide für gleich substantiell und absolut halten. Diese Betrachtungsweise herrschte auch in der vormaligen Metaphysik. So sehr dieselbe indeß den Gegensatz des Materiellen und Immateriellen als einen unüberwindlichen festhielt, so hob sie denselben doch andererseits bewußtloser Weise dadurch wieder auf, daß sie die Seele zu einem Dinge, folglich zu etwas zwar ganz Abstracten, aber gleichwohl sogleich nach sinnlichen Verhältnissen Bestimmten machte. Dieß that jene Metaphysik durch ihre Frage nach dem Sitz der Seele, — dadurch setzte sie diese in den Raum, — ebenso durch ihre Frage nach dem Entstehen und Verschwinden der Seele, — dadurch wurde diese in die Zeit gesetzt, — und drittens durch die Frage nach den Eigenschaften der Seele; — denn dabei wird die Seele als ein Ruhendes, Festes, als der

verknüpfende Punkt dieser Bestimmungen betrachtet. Auch Leibnitz hat die Seele als ein Ding betrachtet, indem er dieselbe, wie alles Uebrige, zur Monade machte; die Monade ist ein ebenso Ruhendes, wie Ding, und der ganze Unterschied zwischen der Seele und dem Materiellen besteht nach Leibnitz nur darin, daß die Seele eine etwas klarere, entwickeltere Monade ist, als die übrige Materie; — eine Vorstellung, durch welche das Materielle zwar erhoben, die Seele aber mehr zu einem Materiellen heruntergesetzt als davon unterschieden wird.

Ueber diese ganze bloß reflectirende Betrachtungsweise erhebt uns schon die speculative Logik, indem sie zeigt, daß alle jene auf die Seele angewandten Bestimmungen, — wie Ding, Einfachheit, Untheilbarkeit, Eins — in ihrer abstracten Auffassung nicht ein Wahres sind, sondern in ihr Gegentheil umschlagen. Die Philosophie des Geistes aber setzt diesen Beweis der Unwahrheit solcher Verstandeskategorien dadurch fort, daß sie darthut, wie durch die Idealität des Geistes alle feste Bestimmungen in demselben aufgehoben sind.

Was nun die andere Seite des fraglichen Gegensatzes, nämlich die Materie betrifft, so wird, wie schon bemerkt, die Aeußerlichkeit, Vereinzelung, Vielheit als die feste Bestimmung derselben angesehen, die Einheit dieses Vielen daher nur für ein oberflächliches Band, für eine Zusammensetzung, demnach alles Materielle für trennbar erklärt. Allerdings muß zugegeben werden, daß, während beim Geiste die concrete Einheit das Wesentliche, und das Viele ein Schein ist, bei der Materie das Umgekehrte statt findet; — Etwas, wovon schon die alte Metaphysik eine Ahnung zeigte, indem sie fragte, ob das Eine oder das Viele beim Geiste das Erste sey. Daß aber die Aeußerlichkeit und Vielheit der Materie von der Natur nicht überwunden werden könne, ist eine Voraussetzung, die wir auf unserem Standpunkte, auf dem Standpunkt der speculativen Philosophie, hier längst als eine nichtige im Rücken haben. Die Naturphilosophie lehrt uns, wie

die Natur ihre Aeußerlichkeit stufenweise aufhebt, — wie die Materie schon durch die Schwere die Selbstständigkeit des Einzelnen, Vielen widerlegt, — und wie diese durch die Schwere und noch mehr durch das untrennbare, einfache Licht begonnene Widerlegung durch das thierische Leben, durch das Empfindende vollendet wird, da dieses uns die Allgegenwart der Einen Seele in allen Punkten ihrer Leiblichkeit, somit das Aufgehobenseyn des Außereinander der Materie offenbart. Indem so alles Materielle durch den in der Natur wirkenden an-sich-seyenden Geist aufgehoben wird, und diese Aufhebung in der Substanz der Seele sich vollendet, tritt die Seele als die Idealität alles Materiellen, als alle Immaterialität hervor, so daß Alles, was Materie heißt, — so sehr es der Vorstellung Selbstständigkeit vorspiegelt, — als ein gegen den Geist Unselbstständiges erkannt wird.

Der Gegensatz von Seele und Körper muß freilich gemacht werden. Sowie die unbestimmte allgemeine Seele sich bestimmt, sich individualisirt, — sowie der Geist eben dadurch Bewußtseyn wird, — und dazu schreitet er nothwendig fort, — so stellt er sich auf den Standpunkt des Gegensatzes seiner selbst und seines Anderen, — erscheint ihm sein Anderes als ein Reales, als ein ihm und sich selber Aeußerliches, als ein Materielles. Auf diesem Standpunkte ist die Frage nach der Möglichkeit der Gemeinschaft der Seele und des Körpers eine ganz natürliche. Sind Seele und Körper, wie das verständige Bewußtseyn behauptet, einander absolut entgegengesetzt, so ist keine Gemeinschaft zwischen Beiden möglich. Nun anerkannte aber die alte Metaphysik diese Gemeinschaft als eine unleugbare Thatsache; es fragte sich daher, wie der Widerspruch, daß absolut Selbstständige, Fürsichseyende doch in Einheit mit einander seyen, gelöst werden könne. Bei solcher Stellung der Frage war die Beantwortung derselben unmöglich. Aber eben diese Stellung muß als eine unstatthafte erkannt werden; denn in Wahrheit verhält sich das Immaterielle zum Materiellen nicht wie Besonderes zu Besonderem, sondern

wie das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besondern verhält; das Materielle in seiner Besonderung hat keine Wahrheit, keine Selbstständigkeit gegen das Immaterielle. Jener Standpunkt der Trennung ist folglich nicht als ein letzter, absolut wahrer zu betrachten. Vielmehr kann die Trennung des Materiellen und Immateriellen nur aus der Grundlage der ursprünglichen Einheit Beider erklärt werden. In den Philosophien des Descartes, Malebranche und Spinoza wird deßhalb auf eine solche Einheit des Denkens und des Seyns, des Geistes und der Materie zurückgegangen und diese Einheit in Gott gesetzt. Malebranche sagte: „Wir sehen Alles in Gott". Diesen betrachtete er als die Vermittlung, als das positive Medium zwischen dem Denkenden und dem Nichtdenkenden, und zwar als das immanente, durchgehende Wesen, in welchem beide Seiten aufgehoben sind, — folglich nicht als ein Drittes gegen zwei Extreme, die selber eine Wirklichkeit hätten; denn sonst entstünde wieder die Frage, wie jenes Dritte mit diesen beiden Extremen zusammen komme. Indem aber die Einheit des Materiellen und Immateriellen von den genannten Philosophen in Gott, der wesentlich als Geist zu fassen ist, gesetzt wird, haben dieselben zu erkennen geben wollen, daß jene Einheit nicht als ein Neutrales, in welches zwei Extreme von gleicher Bedeutung und Selbstständigkeit zusammengingen, betrachtet werden darf, da das Materielle durchaus nur den Sinn eines Negativen gegen den Geist und gegen sich selber hat, oder — wie Plato und andere alte Philosophen sich ausdrückten, — als das „Andere seiner selbst" bezeichnet werden muß, die Natur des Geistes dagegen als das Positive, als das Speculative zu erkennen ist, weil derselbe durch das gegen ihn unselbstständige Materielle frei hindurchgeht, über dieß sein Anderes übergreift, dasselbe nicht als ein wahrhaft Reales gelten läßt, sondern idealisirt und zu einem Vermittelten herabsetzt.

Dieser speculativen Auffassung des Gegensatzes von Geist und Materie steht der Materialismus gegenüber, welcher das

Denken als ein Resultat des Materiellen darstellt, die Einfachheit des Denkens aus dem Vielfachen ableitet. Es gibt nichts Ungenügenderes, als die in den materialistischen Schriften gemachten Auseinandersetzungen der mancherlei Verhältnisse und Verbindungen, durch welche ein solches Resultat wie das Denken hervorgebracht werden soll. Dabei ist gänzlich übersehen, daß, wie die Ursache in der Wirkung, das Mittel im vollführten Zwecke sich aufhebt, — so Dasjenige, dessen Resultat das Denken seyn soll, in diesem vielmehr aufgehoben ist, und daß der Geist als solcher nicht durch ein Anderes hervorgebracht wird, sondern sich selber aus seinem Ansichseyn zum Fürsichseyn, aus seinem Begriff zur Wirklichkeit bringt, und Dasjenige, von welchem er gesetzt seyn soll, zu einem von ihm Gesetzten macht. Dennoch muß man in dem Materialismus das begeisterungsvolle Streben anerkennen, über den, zweierlei Welten als gleich substantiell und wahr annehmenden Dualismus hinauszugehen, diese Zerreißung des ursprünglich Einen aufzuheben.

§. 390.

Die Seele ist zuerst

a. in ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit, — die nur seyende, natürliche Seele;

b. tritt sie als individuell in das Verhältniß zu diesem ihrem unmittelbaren Seyn und ist in dessen Bestimmtheiten abstract für sich — fühlende Seele;

c. ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet, und sie darin als wirkliche Seele.

Zusatz. Der in diesem Paragraphen angegebene, die nur seyende, natürliche Seele umfassende erste Theil der Anthropologie zerfällt seinerseits wiederum in drei Abschnitte. — In dem ersten Abschnitt haben wir es zunächst mit der noch ganz allgemeinen, unmittelbaren Substanz des Geistes, mit dem einfachen Pulsiren, dem bloßen Sich-in-sich-regen der Seele zu thun. In diesem ersten geistigen Leben ist noch kein Unterschied gesetzt,

weder von Individualität gegen Allgemeinheit, noch von Seele gegen das Natürliche. Dieß einfache Leben hat seine Explication an der Natur und am Geiste; es selbst als solches ist nur, hat noch kein Daseyn, kein bestimmtes Seyn, keine Besonderung, keine Wirklichkeit. Wie aber in der Logik das Seyn zum Daseyn übergehen muß, so geht auch die Seele nothwendig aus ihrer Unbestimmtheit zur Bestimmtheit fort. Diese Bestimmtheit hat, wie schon früher bemerkt, zunächst die Form der Natürlichkeit. Die Naturbestimmtheit der Seele ist aber als Totalität, als Abbild des Begriffs zu fassen. Das Erste sind daher hier die ganz allgemeinen qualitativen Bestimmungen der Seele. Dahin gehören namentlich die ebenso physischen wie geistigen Racenverschiedenheiten des Menschengeschlechts, so wie die Unterschiede der Nationalgeister.

Diese außereinanderliegenden allgemeinen Besonderungen oder Verschiedenheiten werden dann — und dieß bildet den Uebergang zum zweiten Abschnitt — in die Einheit der Seele zurückgenommen, oder — was dasselbe ist — zur Vereinzelung fortgeführt. Wie das Licht in eine unendliche Menge von Sternen zerspringt, so zerspringt auch die allgemeine Natürseele in eine unendliche Menge von individuellen Seelen; nur mit dem Unterschiede, daß, während das Licht den Schein eines, von den Sternen unabhängigen Bestehens hat, die allgemeine Naturseele bloß in den einzelnen Seelen zur Wirklichkeit kommt. Indem nun die im ersten Abschnitt betrachteten außereinanderfallenden allgemeinen Qualitäten, wie oben gesagt, in die Einheit der einzelnen Seele des Menschen zurückgenommen werden, bekommen sie, statt der Form der Aeußerlichkeit, die Gestalt natürlicher Veränderungen des in ihnen beharrenden individuellen Subjects. Diese ebenfalls zugleich geistigen und physischen Veränderungen treten im Verlauf der Lebensalter hervor. Hier hört der Unterschied auf, ein äußerlicher zu seyn. Zur wirklichen Besonderung, zum reellen Gegensatze des Individuums

gegen sich selber wird der Unterschied aber im Geschlechts-verhältniß. Von hier aus tritt die Seele überhaupt in den Gegensatz gegen ihre natürlichen Qualitäten, gegen ihr allgemeines Seyn, welches eben dadurch zu dem Anderen der Seele, zu einer bloßen Seite, zu einem vorübergehenden Zustande, nämlich zum Zustande des Schlafs heruntergesetzt wird. So entsteht das natürliche Erwachen, das Sichaufgehen der Seele. Hier in der Anthropologie haben wir aber noch nicht die dem wachen Bewußtseyn zu Theil werdende Erfüllung, sondern das Wachseyn nur insofern zu betrachten, als dasselbe ein natürlicher Zustand ist.

Aus diesem Verhältniß des Gegensatzes oder der reellen Besonderung kehrt nun im dritten Abschnitt die Seele zur Einheit mit sich dadurch zurück, daß sie ihrem Anderen auch die Festigkeit eines Zustandes nimmt, und dasselbe in ihrer Idealität auflöst. So ist die Seele von der bloß allgemeinen und nur ansichseyenden Einzelnheit zur fürsichseyenden wirklichen Einzelnheit, und eben damit zur Empfindung fortgeschritten. Zunächst haben wir es dabei nur mit der Form des Empfindens zu thun. Was die Seele empfindet, ist erst im zweiten Theil der Anthropologie zu bestimmen. Den Uebergang zu diesem Theile macht die Ausdehnung der Empfindung in sich selber zur ahnenden Seele.

a.

Die natürliche Seele.

§. 391.

Die allgemeine Seele muß nicht als Weltseele gleichsam als ein Subject fixirt werden; denn sie ist bloß die allgemeine Substanz, welche ihre wirkliche Wahrheit nur als Einzelnheit, Subjectivität, hat. So zeigt sie sich als einzelne, aber unmittelbar nur als seyende Seele, welche Naturbestimmtheiten an ihr hat. Diese haben, so zu sagen, hinter ihrer

Idealität **freie** Existenz, d. i. sie sind für das Bewußtseyn Naturgegenstände, zu denen aber die Seele als solche sich nicht als zu äußerlichen verhält. Sie hat vielmehr an ihr selbst diese Bestimmungen als **natürliche Qualitäten**.

Zusatz. Man kann, gegenüber dem Makrokosmus der gesammten Natur, die Seele als den Mikrokosmus bezeichnen, in welchen jener sich zusammendrängt und dadurch sein Außereinanderseyn aufhebt. Dieselben Bestimmungen, die in der äußeren Natur als frei entlassene Sphären, als eine Reihe selbstständiger Gestalten erscheinen, sind daher in der Seele zu bloßen Qualitäten herabgesetzt. Diese steht in der Mitte zwischen der hinter ihr liegenden Natur einerseits, und der aus dem Naturgeist sich herausarbeitenden Welt der sittlichen Freiheit andererseits. Wie die einfachen Bestimmungen des Seelenlebens in dem allgemeinen Naturleben ihr außereinander gerissenes Gegenbild haben, so entfaltet sich Dasjenige, was im einzelnen Menschen die Form eines Subjectiven, eines besonderen Triebes hat, und bewußtlos, als ein Seyn, in ihm ist, im Staate zu einem Systeme unterschiedener Sphären der Freiheit, — zu einer, von der selbstbewußten menschlichen Vernunft geschaffenen Welt.

α) Natürliche Qualitäten.

§. 392.

Der Geist lebt 1) in seiner Substanz, der natürlichen Seele, das allgemeine planetarische Leben mit, den Unterschied der Klimate, den Wechsel der Jahreszeiten, der Tageszeiten, u. dgl. — ein Naturleben, das in ihm zum Theil nur zu trüben Stimmungen kommt.

Es ist in neuern Zeiten viel vom **kosmischen**, **siderischen**, **tellurischen** Leben des Menschen die Rede geworden. Das Thier lebt wesentlich in dieser Sympathie; sein specifischer Character, so wie seine besondern Entwicklungen hängen bei Vielen ganz, immer mehr oder weniger, damit zu-

sammen. Beim Menschen verlieren dergleichen Zusammenhänge um so mehr an Bedeutung, je gebildeter er und je mehr damit sein ganzer Zustand auf freie geistige Grundlage gestellt ist. Die Weltgeschichte hängt nicht mit Revolutionen im Sonnensysteme zusammen, so wenig wie die Schicksale der Einzelnen mit den Stellungen von Planeten. — Der Unterschied der Klimate enthält eine festere und gewaltigere Bestimmtheit. Aber den Jahreszeiten, Tageszeiten, entsprechen nur schwächere Stimmungen, die in Krankheitszuständen, wozu auch Verrücktheit gehört, in der Depression des selbstbewußten Lebens, sich vornehmlich hervorthun können. — Unter dem Aberglauben der Völker und den Verirrungen des schwachen Verstandes finden sich bei Völkern, die weniger in der geistigen Freiheit fortgeschritten und darum noch mehr in der Einigkeit mit der Natur leben, auch einige wirkliche Zusammenhänge und darauf sich gründende wunderbar scheinende Voraussehungen von Zuständen und den daran sich knüpfenden Ereignissen. Aber mit der tiefer sich erfassenden Freiheit des Geistes verschwinden auch diese wenigen und geringen Dispositionen, die sich auf das Mitleben mit der Natur gründen. Das Thier, wie die Pflanze, bleibt dagegen darunter gebunden.

Zusatz. Aus dem vorhergehenden Paragraphen und aus dem Zusatze zu demselben erhellt, daß das allgemeine Naturleben auch das Leben der Seele ist, daß diese sympathetisch jenes allgemeine Leben mitlebt. Wenn man nun aber dieß Mitleben der Seele mit dem ganzen Universum zum höchsten Gegenstande der Wissenschaft vom Geiste machen will, so ist dieß ein vollkommner Irrthum. Denn die Thätigkeit des Geistes besteht gerade wesentlich darin, sich über das Befangenseyn in dem bloßen Naturleben zu erheben, sich in seiner Selbstständigkeit zu erfassen, die Welt seinem Denken zu unterwerfen, dieselbe aus dem Begriffe zu erschaffen. Im Geiste ist daher das allgemeine Naturleben nur ein ganz untergeordnetes Moment, die kosmischen und tellu-

rischen Mächte werden von ihm beherrscht, sie können in ihm nur eine unbedeutende Stimmung hervorbringen.

Das allgemeine Naturleben ist nun erstens das Leben des Sonnensystems überhaupt, und zweitens das Leben der Erde, in welchem jenes Leben eine individuellere Form erhält.

Was die Beziehung der Seele zum Sonnensystem betrifft, so kann bemerkt werden, daß die Astrologie die Schicksale des Menschengeschlechts und der Einzelnen mit den Figurationen und Stellungen der Planeten in Verbindung setzt; (wie man denn in neuerer Zeit die Welt überhaupt als einen Spiegel des Geistes in dem Sinne betrachtet hat, daß man aus der Welt den Geist erklären könne). Der Inhalt der Astrologie ist als Aberglaube zu verwerfen; es liegt jedoch der Wissenschaft ob, den bestimmten Grund dieser Verwerfung anzugeben. Dieser Grund muß nicht bloß darein gesetzt werden, daß die Planeten von uns fern und Körper seyen, sondern bestimmter darein, daß das planetarische Leben des Sonnensystems nur ein Leben der Bewegung, — mit anderen Worten — ein Leben ist, in welchem Raum und Zeit das Bestimmende ausmachen; (denn Raum und Zeit sind die Momente der Bewegung). Die Gesetze der Bewegung der Planeten sind allein durch den Begriff des Raumes und der Zeit bestimmt; in den Planeten hat daher die absolut freie Bewegung ihre Wirklichkeit. Aber schon in dem physikalisch Individuellen ist jene abstracte Bewegung etwas durchaus Untergeordnetes; das Individuelle überhaupt macht sich selber seinen Raum und seine Zeit; seine Veränderung ist durch seine concrete Natur bestimmt. Der animalische Körper gelangt zu noch größerer Selbstständigkeit als das bloß physikalisch Individuelle; er hat einen von der Bewegung der Planeten ganz unabhängigen Verlauf seiner Entwicklung, ein nicht von ihnen bestimmtes Maaß der Lebensdauer; seine Gesundheit, wie der Gang seiner Krankheit, hängt nicht von den Planeten ab; die periodischen Fieber, z. B., haben ihr eigenes bestimmtes Maaß; bei denselben ist nicht die Zeit als Zeit,

sondern der animalische Organismus das Bestimmende. Vollends für den Geist aber haben die abstracten Bestimmungen von Raum und Zeit, — hat der freie Mechanismus keine Bedeutung und keine Macht; die Bestimmungen des selbstbewußten Geistes sind unendlich gediegener, concreter als die abstracten Bestimmungen des Neben- und des Nacheinander. Der Geist, als verkörpert, ist zwar an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Zeit; dennoch aber über Raum und Zeit erhaben. Allerdings ist das Leben des Menschen bedingt durch ein bestimmtes Maaß der Entfernung der Erde von der Sonne; in größerer Entfernung von der Sonne könnte er ebenso wenig leben, wie in geringerer; weiter jedoch reicht der Einfluß der Stellung der Erde auf den Menschen nicht.

Auch die eigentlich terrestrischen Verhältnisse, — die in einem Jahre sich vollendende Bewegung der Erde um die Sonne, — die tägliche Bewegung der Erde um sich selbst, — die Neigung der Erdaxe auf die Bahn der Bewegung um die Sonne, — alle diese zur Individualität der Erde gehörenden Bestimmungen sind zwar nicht ohne Einfluß auf den Menschen, für den Geist als solchen aber unbedeutend. Schon die Kirche hat daher den Glauben an eine, von jenen terrestrischen und von den kosmischen Verhältnissen über den menschlichen Geist ausgeübte Macht mit Recht als abergläubisch und unsittlich verworfen. Der Mensch soll sich als frei von den Naturverhältnissen ansehen; in jenem Aberglauben betrachtet er sich aber als Naturwesen. Man muß demnach auch das Unternehmen Derjenigen für nichtig erklären, welche die Epochen in den Evolutionen der Erde mit den Epochen der menschlichen Geschichte in Zusammenhang zu bringen, — den Ursprung der Religionen und ihrer Bilder im astronomischen und dann auch im physikalischen Gebiet zu entdecken sich bemüht haben, und dabei auf den grund- und bodenlosen Einfall gerathen sind, zu meinen: so wie das Aequinoctium aus dem Stiere in den Widder vorgerückt sey, habe auf den Apisdienst das Christenthum, als

die Verehrung des Lammes, folgen müssen. — Was aber den von den terrestrischen Verhältnissen auf den Menschen wirklich ausgeübten Einfluß anbelangt, so kann dieser hier nur nach seinen Hauptmomenten zur Sprache kommen, da das Besondere davon in die Naturgeschichte des Menschen und der Erde gehört. Der Proceß der Bewegung der Erde erhält in den Jahres- und Tageszeiten eine physikalische Bedeutung. Diese Wechsel berühren allerdings den Menschen; der bloße Naturgeist, die Seele, durchlebt die Stimmung der Jahres- so wie der Tageszeiten mit. Während aber die Pflanzen ganz an den Wechsel der Jahreszeiten gebunden sind, und selbst die Thiere durch denselben bewußtlos beherrscht, durch ihn zur Begattung, einige zur Wanderung instinktmäßig getrieben werden; bringt jener Wechsel in der Seele des Menschen keine Erregungen hervor, denen er willenlos unterworfen wäre. Die Disposition des Winters ist die Disposition des Insichzurückgehens, des Sichsammelns, des Familienlebens, des Verehrens der Penaten. Im Sommer dagegen ist man zu Reisen besonders aufgelegt, fühlt man sich hinausgerissen in's Freie, drängt sich das gemeine Volk zu Wallfahrten. Doch weder jenes innigere Familienleben, noch diese Wallfahrten und Reisen haben etwas bloß Instinktartiges. Die christlichen Feste sind mit dem Wechsel der Jahreszeiten in Zusammenhang gebracht; das Fest der Geburt Christi wird in derjenigen Zeit gefeiert, in welcher die Sonne von Neuem hervorzugehen scheint; die Auferstehung Christi ist in den Anfang des Frühlings, in die Periode des Erwachens der Natur gesetzt. Aber diese Verbindung des Religiösen mit dem Natürlichen ist gleichfalls keine durch Instinkt, sondern eine mit Bewußtseyn gemachte. — Was die Mondveränderungen betrifft, so haben diese sogar auf die physische Natur des Menschen nur einen beschränkten Einfluß. Bei Wahnsinnigen hat sich solcher Einfluß gezeigt; aber in diesen herrscht auch die Naturgewalt, nicht der freie Geist. — Die Tageszeiten ferner führen allerdings eine eigene Disposition der Seele mit sich. Die

Menschen sind des Morgens anders gestimmt als des Abends. Des Morgens herrscht Ernst, ist der Geist noch mehr in Identität mit sich und mit der Natur. Der Tag gehört dem Gegensatze, der Arbeit an. Abends ist die Reflexion und Phantasie vorherrschend. Um Mitternacht geht der Geist aus den Zerstreuungen des Tages in sich, ist mit sich einsam, neigt sich zu Betrachtungen. Nach Mitternacht sterben die meisten Menschen; die menschliche Natur mag da nicht noch einen neuen Tag anfangen. Die Tageszeiten stehen auch in einer gewissen Beziehung zum öffentlichen Leben der Völker. Die Volksversammlungen der, mehr als wir, zur Natur hingezogenen Alten wurden des Morgens abgehalten; die englischen Parlamentsverhandlungen werden dagegen, dem in sich gekehrten Charakter der Engländer gemäß, Abends begonnen und zuweilen bis in die tiefe Nacht fortgesetzt. Die angegebenen, durch die Tageszeiten hervorgebrachten Stimmungen werden aber durch das Klima modificirt; in heißen Ländern, zum Beispiel, fühlt man sich um Mittag mehr zur Ruhe als zur Thätigkeit aufgelegt. — Rücksichtlich des Einflusses der meteorologischen Veränderungen kann Folgendes bemerkt werden. Bei Pflanzen und Thieren tritt das Mitempfinden jener Erscheinungen deutlich hervor. So empfinden die Thiere Gewitter und Erdbeben vorher, d. h., sie fühlen Veränderungen der Atmosphäre, die noch nicht für uns zur Erscheinung gekommen sind. So empfinden auch Menschen an Wunden Wetterveränderungen, von welchen das Barometer noch nichts zeigt; die schwache Stelle, welche die Wunde bildet, läßt eine größere Merklichkeit der Naturgewalt zu. Was so für den Organismus bestimmend ist, hat auch für schwache Geister Bedeutung und wird als Wirkung empfunden. Ja, ganze Völker, die Griechen und Römer, machten ihre Entschlüsse von Naturerscheinungen abhängig, die ihnen mit meteorologischen Veränderungen zusammen zu hängen schienen. Sie fragten bekanntlich nicht bloß die Priester, sondern auch die Eingeweide und das Fressen der Thiere um Rath in Staatsangelegenheiten. Am Tage

der Schlacht bei Platää, z. B., wo es sich um die Freiheit Griechenlands, vielleicht ganz Europa's, um Abwehrung des orientalischen Despotismus handelte, quälte sich Pausanias den ganzen Morgen um gute Zeichen der Opferthiere. Dieß scheint in völligem Widerspruch mit der Geistigkeit der Griechen in Kunst, Religion und Wissenschaft zu stehen, kann aber sehr wohl aus dem Standpunkt des griechischen Geistes erklärt werden. Den Neueren ist eigenthümlich, in Allem, was die Klugheit unter diesen und diesen Umständen als räthlich erscheinen läßt, sich aus sich selbst zu entschließen; die Privatleute sowohl wie die Fürsten fassen ihre Entschlüsse aus sich selber; der subjective Wille schneidet bei uns alle Gründe der Ueberlegung ab, und bestimmt sich zur That. Die Alten hingegen, welche noch nicht zu dieser Macht der Subjectivität, zu dieser Stärke der Gewißheit ihrer selbst gekommen waren, ließen sich in ihren Angelegenheiten durch Orakel, durch äußere Erscheinungen bestimmen, in denen sie eine Vergewisserung und Bewahrheitung ihrer Vorsätze und Absichten suchten. Was nun besonders den Fall der Schlacht betrifft, so kommt es dabei nicht bloß auf die sittliche Gesinnung, sondern auch auf die Stimmung der Munterkeit, auf das Gefühl physischer Kraft an. Diese Disposition war aber bei den Alten von noch weit größerer Wichtigkeit als bei den Neueren, bei welchen die Disciplin des Heeres und das Talent des Feldherrn die Hauptsache sind, während umgekehrt bei den mehr noch in der Einheit mit der Natur lebenden Alten die Tapferkeit der Einzelnen, der immer etwas Physisches zu seiner Quelle habende Muth das Meiste zur Entscheidung der Schlacht beitrug. Die Stimmung des Muthes hängt nun mit anderen physischen Dispositionen, zum Beispiel, mit der Disposition der Gegend, der Atmosphäre, der Jahreszeit, des Klima's zusammen. Die sympathetischen Stimmungen des beseelten Lebens kommen aber bei den Thieren, da diese noch mehr mit der Natur in Einheit leben, sichtbarer zur Erscheinung, als beim Menschen. Aus diesem Grunde ging der Feldherr bei

den Griechen nur dann zur Schlacht, wenn er an den Thieren gesunde Dispositionen zu finden glaubte, welche einen Schluß auf gute Dispositionen der Menschen zu erlauben schienen. So opfert der in seinem berühmten Rückzug so klug sich benehmende Xenophon täglich, und bestimmt nach dem Ergebniß des Opfers seine militärischen Maaßregeln. Das Aufsuchen eines Zusammenhangs zwischen dem Natürlichen und Geistigen wurde aber von den Alten zu weit getrieben. Ihr Aberglaube sah in den Eingeweiden der Thiere mehr, als darin zu sehen ist. Das Ich gab seine Selbstständigkeit dabei auf, unterwarf sich den Umständen und Bestimmungen der Aeußerlichkeit, machte diese zu Bestimmungen des Geistes.

§. 393.

Das allgemeine planetarische Leben des Naturgeistes 2) besondert sich in die concreten Unterschiede der Erde und zerfällt in die besondern Naturgeister, die im Ganzen die Natur der geographischen Welttheile ausdrücken, und die Racenverschiedenheit ausmachen.

Der Gegensatz der terrestrischen Polarität, durch welchen das Land gegen Norden zusammengedrängter ist und das Uebergewicht gegen das Meer hat, gegen die südliche Hemisphäre aber getrennt in Zuspitzungen auseinander läuft, bringt in den Unterschied der Welttheile zugleich eine Modification, die Treviranus (Biolog. II. Thl.) in Ansehung der Pflanzen und Thiere aufgezeigt hat.

Zusatz. Rücksichtlich der Racenverschiedenheit der Menschen muß zuvörderst bemerkt werden, daß die bloß historische Frage, ob alle menschlichen Racen von Einem Paare oder von mehreren ausgegangen seyen, uns in der Philosophie gar nichts angeht. Man hat dieser Frage eine Wichtigkeit beigelegt, weil man durch die Annahme einer Abstammung von mehreren Paaren die geistige Ueberlegenheit der einen Menschengattung über die andere erklären zu können glaubte, ja zu beweisen hoffte, die Menschen seyen, ihren geistigen Fähigkeiten nach, von Natur so

verschieden, daß einige wie Thiere beherrscht werden dürften. Aus der Abstammung kann aber kein Grund für die Berechtigung oder Nichtberechtigung der Menschen zur Freiheit und zur Herrschaft geschöpft werden. Der Mensch ist an sich vernünftig; darin liegt die Möglichkeit der Gleichheit des Rechtes aller Menschen, — die Nichtigkeit einer starren Unterscheidung in berechtigte und rechtlose Menschengattungen. — Der Unterschied der Menschenracen ist noch ein natürlicher, das heißt, ein zunächst die Naturseele betreffender Unterschied. Als solcher steht derselbe in Zusammenhang mit den geographischen Unterschieden des Bodens, auf welchem sich die Menschen zu großen Massen sammeln. Diese Unterschiede des Bodens sind Dasjenige, was wir die Welttheile nennen. In diesen Gliederungen des Erdindividuums herrscht etwas Nothwendiges, dessen nähere Auseinandersetzung in die Geographie gehört. — Die Hauptunterscheidung der Erde ist die in die alte und in die neue Welt. Zunächst bezieht sich dieser Unterschied auf das frühere oder spätere weltgeschichtliche Bekanntwerden der Erdtheile. Diese Bedeutung ist uns hier gleichgültig. Es kommt uns hier auf die den unterscheidenden Charakter der Welttheile ausmachende Bestimmtheit an. In dieser Rücksicht muß gesagt werden, daß Amerika ein jüngeres Ansehen, als die alte Welt, hat und in seiner historischen Bildung gegen diese zurücksteht. Amerika stellt nur den allgemeinen Unterschied des Norden und des Süden mit einer ganz schmalen Mitte beider Extreme dar. Die einheimischen Völker dieses Welttheils gehen unter; die alte Welt gestaltet sich in demselben neu. Diese nun unterscheidet sich von Amerika dadurch, daß sie sich als ein in bestimmte Unterschiede Auseinandergehendes darstellt, in drei Welttheile zerfällt, von welchen der eine, nämlich Afrika, im Ganzen genommen, als eine der gediegenen Einheit angehörende Masse, als ein gegen die Küste abgeschlossenes Hochgebirge erscheint, — der andere, Asien, dem Gegensatze des Hochlandes und großer, von breiten Strömen bewässerter Thäler anheimfällt, — während der

dritte, Europa, da hier Berg und Thal nicht, wie in Asien, als große Hälften des Welttheils aneinander gefügt sind, sondern sich beständig durchdringen, die Einheit jener unterschiedslosen Einheit Afrika's und des unvermittelten Gegensatzes Asiens offenbart. Diese drei Welttheile sind durch das Mittelmeer, um welches sie herumliegen, nicht getrennt, sondern verbunden. Nordafrika, bis zum Ende der Sandwüste, gehört, seinem Charakter nach, schon zu Europa; die Bewohner dieses Theiles von Afrika sind noch keine eigentlichen Afrikaner, das heißt, Neger, sondern mit den Europäern verwandt. So ist auch ganz Vorderasien, seinem Charakter nach, zu Europa gehörig; die eigentlich asiatische Race, die mongolische, wohnt in Hinterasien.

Nachdem wir so die Unterschiede der Welttheile als nicht zufällige, sondern nothwendige zu erweisen versucht haben, wollen wir die mit jenen Unterschieden zusammenhängenden Racenverschiedenheiten des Menschengeschlechts in physischer und geistiger Beziehung bestimmen. Die Physiologie unterscheidet in ersterer Beziehung die kaukasische, die äthiopische und die mongolische Race; woran sich noch die malaiische und die amerikanische Race reiht, welche aber mehr ein Aggregat unendlich verschiedener Particularitäten als eine scharf unterschiedene Race bilden. Der physische Unterschied aller dieser Racen zeigt sich nun vorzüglich in der Bildung des Schädels und des Gesichts. Die Bildung des Schädels ist aber durch eine horizontale und eine verticale Linie zu bestimmen, von welchen die erstere vom äußeren Gehörgange nach der Wurzel der Nase, die letztere vom Stirnbein nach der oberen Kinnlade geht. Durch den von diesen beiden Linien gebildeten Winkel unterscheidet sich der thierische Kopf vom menschlichen; bei den Thieren ist dieser Winkel äußerst spitz. Eine andere, bei Festsetzung der Racenverschiedenheiten wichtige, von Blumenbach gemachte Bestimmung betrifft das größere oder geringere Hervortreten der Backenknochen. Auch die Wölbung und die Breite der Stirn ist hierbei bestimmend.

Bei der kaukasischen Race ist nun jener Winkel fast oder ganz ein rechter. Besonders gilt dieß von der italienischen, georgischen und cirkassischen Physiognomie. Der Schädel ist bei dieser Race oben kugelicht, die Stirn sanft gewölbt, die Backenknochen sind zurückgedrängt, die Vorderzähne in beiden Kiefern perpendiculär, die Hautfarbe ist weiß, mit rothen Wangen, die Haare sind lang und weich.

Das Eigenthümliche der mongolischen Race zeigt sich in dem Hervorstehen der Backenknochen, in den enggeschlitzten, nicht runden Augen, in der zusammengedrückten Nase, in der gelben Farbe der Haut, in den kurzen, storren, schwarzen Haaren.

Die Neger haben schmälere Schädel als die Mongolen und Kaukasier, ihre Stirnen sind gewölbt, aber bucklicht, ihre Kiefer ragen hervor, ihre Zähne stehen schief, ihre untere Kinnlade ist sehr hervortretend, ihre Hautfarbe mehr oder weniger schwarz, ihre Haare sind wollig und schwarz.

Die malaiische und die amerikanische Race sind in ihrer physischen Bildung weniger als die eben geschilderten Racen scharf ausgezeichnet; die Haut der malaiischen ist braun, die der amerikanischen kupferfarbig.

In geistiger Beziehung unterscheiden sich die angegebenen Racen auf folgende Weise.

Die Neger sind als eine aus ihrer unintereſſirten und interesselosen Unbefangenheit nicht heraustretende Kindernation zu fassen. Sie werden verkauft und lassen sich verkaufen, ohne alle Reflexion darüber, ob dieß recht ist oder nicht. Ihre Religion hat etwas Kinderhaftes. Das Höhere, welches sie empfinden, halten sie nicht fest; dasselbe geht ihnen nur flüchtig durch den Kopf. Sie übertragen dieß Höhere auf den ersten besten Stein, machen diesen dadurch zu ihrem Fetisch, und verwerfen diesen Fetisch, wenn er ihnen nicht geholfen hat. In ruhigem Zustande ganz gutmüthig und harmlos, begehen sie in der plötzlich entstehenden Aufregung die fürchterlichsten Grausamkeiten. Die Fähigkeit

zur Bildung ist ihnen nicht abzusprechen; sie haben nicht nur hier und da das Christenthum mit der größten Dankbarkeit angenommen, und mit Rührung von ihrer durch dasselbe nach langer Geisteskuechtschaft erlangten Freiheit gesprochen, sondern auch in Haiti einen Staat nach christlichen Principien gebildet. Aber einen inneren Trieb zur Kultur zeigen sie nicht. In ihrer Heimath herrscht der entsetzlichste Despotismus; da kommen sie nicht zum Gefühl der Persönlichkeit des Menschen, — da ist ihr Geist ganz schlummernd, bleibt in sich versunken, macht keinen Fortschritt und entspricht so der compacten, unterschiedslosen Masse des afrikanischen Landes.

Die Mongolen dagegen erheben sich aus dieser kindischen Unbefangenheit; in ihnen offenbart sich als das Charakteristische eine unruhige, zu keinem festen Resultate kommende Beweglichkeit, welche sie treibt, sich wie ungeheure Heuschreckenschwärme über andere Nationen auszubreiten, und die dann doch wieder der gedankenlosen Gleichgültigkeit und dumpfen Ruhe weicht, welche jenem Hervorbrechen vorangegangen war. Ebenso zeigen die Mongolen an sich den schneidenden Gegensatz des Erhabenen und Ungeheuren einerseits und des kleinlichsten Pedantismus andererseits. Ihre Religion enthält schon die Vorstellung eines Allgemeinen, das von ihnen als Gott verehrt wird. Aber dieser Gott wird noch nicht als ein unsichtbarer ertragen; er ist in menschlicher Gestalt vorhanden, oder gibt sich wenigstens durch diesen oder jenen Menschen kund. So bei den Tibetanern, wo oft ein Kind zum gegenwärtigen Gott gewählt, und, wenn solcher Gott stirbt, von den Mönchen ein anderer Gott unter den Menschen gesucht wird, alle diese Götter aber nach einander die tiefste Verehrung genießen. Das Wesentliche dieser Religion erstreckt sich bis zu den Indiern, bei denen gleichfalls ein Mensch, der Bramine, als Gott angesehen, und das Sichzurückziehen des menschlichen Geistes in seine unbestimmte Allgemeinheit für das Göttliche, für die unmittelbare Identität mit Gott gehalten wird. In der asiatischen Race

beginnt also der Geist allerdings schon zu erwachen, sich von der Natürlichkeit zu trennen. Diese Trennung ist aber noch keine scharfe, noch nicht die absolute. Der Geist erfaßt sich noch nicht in seiner absoluten Freiheit, weiß sich noch nicht als das für-sich-seyende concret Allgemeine, hat sich seinen Begriff noch nicht in der Form des Gedankens zum Gegenstande gemacht. Deßhalb existirt er noch in der ihm widersprechenden Form der unmittelbaren Einzelnheit. Gott wird zwar gegenständlich, aber nicht in der Form des absolut freien Gedankens, sondern in der eines unmittelbar existirenden endlichen Geistes. Damit hängt die hier vorkommende Verehrung der Verstorbenen zusammen. In dieser liegt eine Erhebung über die Natürlichkeit; denn in den Verstorbenen ist die Natürlichkeit untergegangen; die Erinnerung an dieselben hält nur das in ihnen erschienene Allgemeine fest, und erhebt sich somit über die Einzelnheit der Erscheinung. Das Allgemeine wird aber immer nur, einerseits als ein ganz abstract Allgemeines festgehalten, andererseits in einer durchaus zufälligen unmittelbaren Existenz angeschaut. Bei den Indiern zum Beispiel wird der allgemeine Gott als in der ganzen Natur, in den Flüssen, Bergen, so wie in den Menschen gegenwärtig betrachtet. Asien stellt also, wie in physischer so auch in geistiger Beziehung, das Moment des G e g e n s a t z e s, den unvermittelten Gegensatz, das vermittlungslose Zusammenfallen der entgegengesetzten Bestimmungen dar. Der Geist trennt sich hier einerseits von der Natur, und fällt andererseits doch wieder in die Natürlichkeit zurück, da er noch nicht in sich selber, sondern nur in dem Natürlichen zur Wirklichkeit gelangt. In dieser Identität des Geistes mit der Natur ist die wahre Freiheit nicht möglich. Der Mensch kann hier noch nicht zum Bewußtseyn seiner Persönlichkeit kommen, hat in seiner Individualität noch gar keinen Werth und keine Berechtigung, — weder bei den Indiern, noch bei den Chinesen; diese setzen ihre Kinder ohne alles Bedenken aus, oder bringen dieselben geradezu um.

Erst in der kaukasischen Race kommt der Geist zur absoluten Einheit mit sich selber, — erst hier tritt der Geist in vollkommnen Gegensatz gegen die Natürlichkeit, erfaßt er sich in seiner absoluten Selbstständigkeit, entreißt er sich dem Herüber- und Hinüberschwanken von Einem Extrem zum anderen, gelangt zur Selbstbestimmung, zur Entwicklung seiner selbst, und bringt dadurch die Weltgeschichte hervor. Die Mongolen haben, wie schon erwähnt, zu ihrem Charakter nur die nach außen stürmende Thätigkeit einer Ueberschwemmung, die sich so schnell, wie sie gekommen ist, wieder verläuft, bloß zerstörend wirkt, nichts erbaut, keinen Fortschritt der Weltgeschichte hervorbringt. Dieser kommt erst durch die kaukasische Race zu Stande.

In derselben haben wir aber zwei Seiten, die Vorderasiaten und die Europäer zu unterscheiden; mit welchem Unterschiede jetzt der Unterschied von Mahomedanern und Christen zusammenfällt.

Im Mahomedanismus ist das bornirte Princip der Juden, durch Erweiterung zur Allgemeinheit, überwunden. Hier wird Gott nicht mehr, wie bei den Hinterasiaten, als auf unmittelbar sinnliche Weise existirend betrachtet, sondern als die über alle Vielheit der Welt erhabene Eine unendliche Macht aufgefaßt. Der Mahomedanismus ist daher im eigentlichsten Sinne des Wortes die Religion der Erhabenheit. Mit dieser Religion steht der Charakter der Vorderasiaten, besonders der Araber, in völligem Einklang. Dieß Volk ist, in seinem Aufschwunge zu dem Einen Gotte, gegen alles Endliche, gegen alles Elend gleichgültig, mit seinem Leben wie mit seinen Glücksgütern freigebig; noch jetzt verdient seine Tapferkeit und seine Mildthätigkeit unsere Anerkennung. Aber der an dem abstract Einen festhaltende Geist der Vorderasiaten bringt es nicht zur Bestimmung, zur Besonderung des Allgemeinen, folglich nicht zu concreter Bildung. Durch diesen Geist ist zwar hier alles in Hinterasien herrschende Kastenwesen vernichtet, jedes Individuum unter den muhamedanischen Vorderasiaten frei; eigentlicher Despotismus findet unter denselben

nicht statt. Das politische Leben kommt jedoch hier noch nicht zu einem gegliederten Organismus, zur Unterscheidung in besondere Staatsgewalten. Und was die Individuen betrifft, so halten dieselben sich zwar einerseits in einer großartigen Erhabenheit über subjective, endliche Zwecke, stürzen sich aber andererseits auch wieder mit ungezügeltem Triebe in die Verfolgung solcher Zwecke, die bei ihnen dann alles Allgemeinen entbehren, weil es hier noch nicht zu einer immanenten Besonderung des Allgemeinen kommt. So entsteht hier, neben den erhabensten Gesinnungen, die größte Rachsucht und Arglist.

Die Europäer dagegen haben zu ihrem Princip und Charakter das concret Allgemeine, den sich selbst bestimmenden Gedanken. Der christliche Gott ist nicht bloß der unterschiedslose Eine, sondern der Dreieinige, der den Unterschied in sich enthaltende, der menschgewordene, der sich selbst offenbarende Gott. In dieser religiösen Vorstellung hat der Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen, — des Gedankens und des Daseyns — die höchste Schärfe, und ist gleichwohl zur Einheit zurückgeführt. So bleibt das Besondere hier nicht so ruhig in seiner Unmittelbarkeit belassen, wie im Mahomedanismus; vielmehr ist dasselbe durch den Gedanken bestimmt, wie umgekehrt das Allgemeine sich hier zur Besonderung entwickelt. Das Princip des europäischen Geistes ist daher die selbstbewußte Vernunft, die zu sich das Zutrauen hat, daß Nichts gegen sie eine unüberwindliche Schranke seyn kann, und die daher Alles antastet, um sich selber darin gegenwärtig zu werden. Der europäische Geist setzt die Welt sich gegenüber, macht sich von ihr frei, hebt aber diesen Gegensatz wieder auf, nimmt sein Anderes, das Mannigfaltige, in sich, in seine Einfachheit zurück. Hier herrscht daher dieser unendliche Wissensdrang, der den anderen Racen fremd ist. Den Europäer interessirt die Welt, er will sie erkennen, sich das ihm gegenüberstehende Andere aneignen, in den Besonderungen der Welt die Gattung, das Gesetz, das Allgemeine, den Gedanken,

die innere Vernünftigkeit sich zur Anschauung bringen. — Ebenso wie im Theoretischen strebt der europäische Geist auch im Praktischen nach der zwischen ihm und der Außenwelt hervorzubringenden Einheit. Er unterwirft die Außenwelt seinen Zwecken mit einer Energie, welche ihm die Herrschaft der Welt gesichert hat. Das Individuum geht hier in seinen besonderen Handlungen von festen allgemeinen Grundsätzen aus; und der Staat stellt in Europa mehr oder weniger die der Willkür eines Despoten entnommene Entfaltung und Verwirklichung der Freiheit durch vernünftige Institutionen dar.

In Betreff aber endlich der ursprünglichen Amerikaner haben wir zu bemerken, daß dieselben ein verschwindendes schwaches Geschlecht sind. In manchen Theilen Amerika's fand sich zwar zur Zeit der Entdeckung desselben eine ziemliche Bildung; diese war jedoch mit der europäischen Kultur nicht zu vergleichen, und ist mit den Ureinwohnern verschwunden. Außerdem gibt es dort die stumpfesten Wilden, z. B. die Pescherä's und die Eskimo's. Die ehemaligen Karaiben sind fast ganz ausgestorben. Mit Brantwein und Gewehr bekannt gemacht, sterben diese Wilden aus. In Südamerika sind es die Kreolen, welche sich von Spanien unabhängig gemacht haben; die eigentlichen Indier wären dazu unfähig gewesen. In Paraguay waren dieselben wie ganz unmündige Kinder, und wurden wie solche auch von den Jesuiten behandelt. Die Amerikaner sind daher offenbar nicht im Stande, sich gegen die Europäer zu behaupten. Diese werden auf dem von ihnen dort eroberten Boden eine neue Kultur beginnen.

§. 394.

Dieser Unterschied geht in die Particularitäten hinaus, die man Localgeister nennen kann, und die sich in der äußerlichen Lebensart, Beschäftigung, körperlichen Bildung und Disposition, aber noch mehr in innerer Tendenz und Befähigung des intelligenten und sittlichen Charakters der Völker zeigen.

So weit die Geschichte der Völker zurückreicht, zeigt sie das Beharrliche dieses Typus der besondern Nationen.

Zusatz. Die im Zusatz zum Paragraph 393 geschilderten Racenverschiedenheiten sind die wesentlichen, — die durch den Begriff bestimmten Unterschiede des allgemeinen Naturgeistes. Bei dieser seiner allgemeinen Unterscheidung bleibt aber der Naturgeist nicht stehen; die Natürlichkeit des Geistes hat nicht die Macht, sich als den reinen Abdruck der Bestimmungen des Begriffs zu behaupten; sie geht zu weiterer Besonderung jener allgemeinen Unterschiede fort, und verfällt so in die Mannigfaltigkeit der Local- oder Nationalgeister. Die ausführliche Charakteristik dieser Geister gehört theils in die Naturgeschichte des Menschen, theils in die Philosophie der Weltgeschichte. Die erstere Wissenschaft schildert die durch die Natur mitbedingte Disposition des Nationalcharakters, die körperliche Bildung, die Lebensart, die Beschäftigung, sowie die besonderen Richtungen der Intelligenz und des Willens der Nationen. Die Philosophie der Geschichte dagegen hat zu ihrem Gegenstande die weltgeschichtliche Bedeutung der Völker, — das heißt, — wenn wir die Weltgeschichte im umfassendsten Sinne des Wortes nehmen, — die höchste Entwicklung, zu welcher die ursprüngliche Disposition des Nationalcharakters gelangt, — die geistigste Form, zu welcher der in den Nationen wohnende Naturgeist sich erhebt. Hier in der philosophischen Anthropologie können wir uns auf das Detail nicht einlassen, dessen Betrachtung den ebengenannten beiden Wissenschaften obliegt. Wir haben hier den Nationalcharakter nur in sofern zu betrachten, als derselbe den Keim enthält, aus welchem die Geschichte der Nationen sich entwickelt.

Zuvörderst kann bemerkt werden, daß der Nationalunterschied ein eben so fester Unterschied ist, wie die Racenverschiedenheit der Menschen, — daß zum Beispiel die Araber sich noch jetzt überall eben so zeigen, wie sie in den ältesten Zeiten geschildert werden. Die Unveränderlichkeit des Klima's, der ganzen Beschaffenheit des

Landes, in welchem eine Nation ihren bleibenden Wohnsitz hat, trägt zur Unveränderlichkeit des Charakters derselben bei. Eine Wüste, die Nachbarschaft des Meeres oder das Entferntseyn vom Meere, — alle diese Umstände können auf den Nationalcharakter Einfluß haben. Besonders ist hierbei der Zusammenhang mit dem Meere, wichtig. In dem von hohen Gebirgen dicht am Gestade umgebenen und auf diese Weise vom Meere, — diesem freien Elemente, — abgesperrten Inneren des eigentlichen Afrika bleibt der Geist der Eingebornen unaufgeschlossen, fühlt keinen Freiheitstrieb, erträgt ohne Widerstreben die allgemeine Sclaverei. Die Nähe des Meeres kann jedoch für sich allein den Geist nicht frei machen. Dieß beweisen die Indier, die sich dem seit frühester Zeit bei ihnen bestehenden Verbot der Beschiffung des von der Natur für sie geöffneten Meeres sclavisch unterworfen haben, und so durch den Despotismus von diesem weiten freien Element, — von diesem natürlichen Daseyn der Allgemeinheit, — geschieden, keine Kraft verrathen, sich von der die Freiheit tödtenden Verknöcherung der Standesabtheilungen zu befreien, welche in dem Kastenverhältniß statt findet, und die einer aus eigenem Antriebe das Meer beschiffenden Nation unerträglich seyn würde.

Was nun aber den bestimmten Unterschied der Nationalgeister betrifft, so ist derselbe bei der afrikanischen Menschenrace im höchsten Grade unbedeutend, und tritt selbst bei der eigentlich asiatischen Race viel weniger, als bei den Europäern hervor, in welchen der Geist erst aus seiner abstracten Allgemeinheit zur entfalteten Fülle der Besonderung gelangt. Wir wollen deßhalb hier nur von dem in sich verschiedenen Charakter der europäischen Nationen sprechen, und unter denselben auch diejenigen Völker, welche sich hauptsächlich durch ihre weltgeschichtliche Rolle von einander unterscheiden, — nämlich die Griechen, die Römer und die Germanen, — nicht in ihrer gegenseitigen Beziehung charakterisiren; dieß Geschäft haben wir der Philosophie der Geschichte zu überlassen. Dagegen können hier die Unterschiede angegeben werden,

welche sich innerhalb der griechischen Nation, und unter den mehr oder weniger von germanischen Elementen durchdrungenen christlichen Völkern Europa's hervorgethan haben.

Was die Griechen anbelangt, so unterscheiden sich die in der Periode ihrer vollen weltgeschichtlichen Entwicklung unter ihnen besonders hervorragenden Völker, — die Lacedämonier, die Thebaner und die Athener, — auf folgende Weise von einander. — Bei den Lacedämoniern ist das gediegene, unterschiedslose Leben in der sittlichen Substanz vorherrschend: daher kommen bei ihnen das Eigenthum und das Familienverhältniß nicht zu ihrem Rechte. — Bei den Thebanern dagegen tritt das entgegengesetzte Princip hervor; bei denselben hat das Subjective, das Gemüthliche, — so weit dieß überhaupt schon den Griechen zugesprochen werden kann, — das Uebergewicht. Der Hauptlyriker der Griechen, Pindar, gehört den Thebanern an. Auch der unter den Thebanern entstandene Freundschaftsbund von Jünglingen, die auf Leben und Tod mit einander verbunden waren, gibt einen Beweis von dem in diesem Volke vorherrschenden Sichzurückziehen in die Innerlichkeit der Empfindung. — Das atheniensische Volk aber stellt die Einheit dieser Gegensätze dar; in ihm ist der Geist aus der thebanischen Subjectivität herausgetreten, ohne sich in die spartanische Objectivität des sittlichen Lebens zu verlieren; die Rechte des Staats und des Individuums haben bei den Athenern eine so vollkommene Vereinigung gefunden, als auf dem griechischen Standpunkt überhaupt möglich war. Wie aber Athen durch diese Vermittlung des spartanischen und des thebanischen Geistes die Einheit des nördlichen und des südlichen Griechenlands bildet; so sehen wir in jenem Staate auch die Vereinigung der östlichen und der westlichen Griechen, in sofern Plato in demselben das Absolute als die Idee bestimmt hat, in welcher sowohl das in der jonischen Philosophie zum Absoluten gemachte Natürliche, als der das Princip der italischen Philosophie bildende ganz abstracte Gedanke zu Momenten herabgesetzt sind. — Mit diesen

Andeutungen in Betreff des Charakters der Hauptvölker Griechenlands müssen wir uns hier begnügen; durch eine weitere Entwicklung des Angedeuteten würden wir in das Gebiet der Weltgeschichte, und namentlich auch der Geschichte der Philosophie übergreifen.

Eine noch weit größere Mannigfaltigkeit des Nationalcharakters erblicken wir bei den christlichen Völkern Europa's. Die Grundbestimmung in der Natur dieser Völker ist die überwiegende Innerlichkeit, die in sich feste Subjectivität. Diese modificirt sich hauptsächlich nach der südlichen oder nördlichen Lage des von diesen Völkern bewohnten Landes. Im Süden tritt die Individualität unbefangen in ihrer Einzelnheit hervor. Dieß gilt besonders von den Italienern; da will der individuelle Charakter nicht anders seyn, als er eben ist; allgemeine Zwecke stören seine Unbefangenheit nicht. Solcher Charakter ist der weiblichen Natur gemäßer, als der männlichen. Die italienische Individualität hat sich daher als weibliche Individualität zu ihrer höchsten Schönheit ausgebildet; nicht selten sind italienische Frauen und Mädchen, die in der Liebe unglücklich waren, in Einem Augenblick vor Schmerz gestorben; so sehr war ihre ganze Natur in das individuelle Verhältniß eingegangen, dessen Bruch sie vernichtete. — Mit dieser Unbefangenheit der Individualität hängt auch das starke Geberdenspiel der Italiener zusammen; ihr Geist ergießt sich ohne Rückhalt in seine Leiblichkeit. Denselben Grund hat die Anmuth ihres Benehmens. — Auch im politischen Leben der Italiener zeigt sich das nämliche Vorherrschen der Einzelnheit, des Individuellen. Wie schon vor der römischen Herrschaft, so auch nach deren Verschwinden, stellt sich uns Italien als in eine Menge kleiner Staaten zerfallen dar. Im Mittelalter sehen wir dort die vielen einzelnen Gemeinwesen überall von Factionen so zerrissen, daß die Hälfte der Bürger solcher Staaten fast immer in der Verbannung lebte. Das allgemeine Interesse des Staats konnte vor dem überwiegenden Parteigeist nicht aufkommen. Die Indi-

viduen, die sich zu alleinigen Vertretern des Gemeinwohls aufwarfen, verfolgten selber vorzugsweise ihr Privatinteresse, und zwar mitunter auf höchst tyrannische, grausame Weise. Weder in diesen Alleinherrschaften, noch in jenen vom Parteienkampf zerrissenen Republiken vermochte das politische Recht sich zu fester, vernünftiger Gestaltung auszubilden. Nur das römische Privatrecht wurde studirt, und der Tyrannei der Einzelnen wie der Vielen als ein nothdürftiger Damm entgegengestellt.

Bei den Spaniern finden wir gleichfalls das Vorherrschen der Individualität; dieselbe hat aber nicht die italienische Unbefangenheit, sondern ist schon mehr mit Reflexion verknüpft. Der individuelle Inhalt, der hier geltend gemacht wird, trägt schon die Form der Allgemeinheit. Deßhalb sehen wir bei den Spaniern besonders die Ehre als treibendes Princip. Das Individuum verlangt hier Anerkennung, nicht in seiner unmittelbaren Einzelnheit, sondern wegen der Uebereinstimmung seiner Handlungen und seines Benehmens mit gewissen festen Grundsätzen, die nach der Vorstellung der Nation für jeden Ehrenmann Gesetz seyn müssen. Indem aber der Spanier sich in allem seinem Thun nach diesen über die Laune des Individuums erhabenen und von der Sophistik des Verstandes noch nicht erschütterten Grundsätzen richtet, kommt er zu größerer Beharrlichkeit, als der Italiener, welcher mehr den Eingebungen des Augenblicks gehorcht, und mehr in der Empfindung, als in festen Vorstellungen lebt. Dieser Unterschied beider Völker tritt besonders in Beziehung auf die Religion hervor. Der Italiener läßt sich durch religiöse Bedenklichkeiten nicht sonderlich in seinem heiteren Lebensgenuß stören. Der Spanier hingegen hat bisher mit fanatischem Eifer am Buchstaben der Lehren des Katholicismus festgehalten, und durch die Inquisition die von diesem Buchstaben abzuweichen Verdächtigen Jahrhunderte lang mit afrikanischer Unmenschlichkeit verfolgt. Auch in politischer Beziehung unterscheiden sich beide Völker auf eine ihrem angegebenen Charakter gemäße Weise. Die schon von

Petrarca sehnlich gewünschte staatliche Einheit Italiens ist noch jetzt ein Traum; dieß Land zerfällt noch immer in eine Menge von Staaten, die sich sehr wenig um einander bekümmern. In Spanien dagegen, wo, wie gesagt, das Allgemeine zu einiger Herrschaft über das Einzelne kommt, sind die einzelnen Staaten, die früher in diesem Lande bestanden, bereits zu Einem Staate zusammengeschmolzen, dessen Provinzen allerdings noch eine zu große Selbstständigkeit zu behaupten suchen.

Während nun in den Italienern die Beweglichkeit der Empfindung, — in den Spaniern die Festigkeit des vorstellenden Denkens überwiegend ist, zeigen die Franzosen sowohl die Festigkeit des Verstandes als die Beweglichkeit des Witzes. Von jeher hat man den Franzosen Leichtsinn vorgeworfen; ebenso Eitelkeit, Gefallsucht. Durch das Streben zu gefallen, haben sie es aber zur höchsten Feinheit der gesellschaftlichen Bildung gebracht, und eben dadurch sich auf eine ausgezeichnete Weise über die rohe Selbstsucht des Naturmenschen erhoben; denn jene Bildung besteht gerade darin, daß man über sich selber den Anderen, mit welchem man zu thun hat, nicht vergißt, sondern denselben beachtet und sich gegen ihn wohlwollend bezeigt. Wie dem Einzelnen, so auch dem Publikum beweisen die Franzosen, — seyen sie Staatsmänner, Künstler oder Gelehrte, — in allen ihren Handlungen und Werken die achtungsvollste Aufmerksamkeit. Doch ist diese Beachtung der Meinung Anderer allerdings mitunter in das Streben ausgeartet, um jeden Preis, — selbst auf Kosten der Wahrheit, — zu gefallen. Auch Ideale von Schwätzern sind aus diesem Streben entstanden. Was aber die Franzosen für das sicherste Mittel, allgemein zu gefallen, ansehen, ist Dasjenige, was sie esprit nennen. Dieser esprit beschränkt sich in oberflächlichen Naturen auf das Combiniren einander fern liegender Vorstellungen, wird aber in geistreichen Männern, wie z. B. Montesquieu und Voltaire, durch das Zusammenfassen des vom Verstande Getrennten zu einer genialen Form des Vernünftigen; denn das

Vernünftige hat eben dieß Zusammenfassen zu seiner wesentlichen Bestimmung. Aber diese Form des Vernünftigen ist noch nicht die des begreifenden Erkennens; die tiefen, geistreichen Gedanken, die sich bei solchen Männern, wie die genannten, vielfältig finden, werden nicht aus Einem allgemeinen Gedanken, aus dem Begriff der Sache entwickelt, sondern nur wie Blitze hingeschleudert. Die Schärfe des Verstandes der Franzosen offenbart sich in der Klarheit und Bestimmtheit ihres mündlichen und schriftlichen Ausdrucks. Ihre den strengsten Regeln unterworfene Sprache entspricht der sicheren Ordnung und Bündigkeit ihrer Gedanken. Dadurch sind die Franzosen zu Mustern der politischen und juristischen Darstellung geworden. Aber auch in ihren politischen Handlungen läßt sich die Schärfe ihres Verstandes nicht verkennen. Mitten im Sturm der revolutionären Leidenschaft hat sich ihr Verstand in der Entschiedenheit gezeigt, mit welcher sie die Hervorbringung der neuen sittlichen Weltordnung gegen den mächtigen Bund der zahlreichen Anhänger des Alten durchgesetzt, — alle Momente des zu entwickelnden neuen politischen Lebens nach einander in deren extremster Bestimmtheit und Entgegengesetztheit verwirklicht haben. Gerade, indem sie jene Momente auf die Spitze der Einseitigkeit trieben, — jedes einseitige politische Princip bis zu seinen letzten Consequenzen verfolgten, — sind sie durch die Dialektik der weltgeschichtlichen Vernunft zu einem politischen Zustande geführt worden, in welchem alle früheren Einseitigkeiten des Staatslebens aufgehoben erscheinen.

Die Engländer könnte man das Volk der intellectuellen Anschauung nennen. Sie erkennen das Vernünftige weniger in der Form der Allgemeinheit, als in der der Einzelnheit. Daher stehen ihre Dichter weit höher, als ihre Philosophen. Bei den Engländern tritt die Originalität der Persönlichkeit stark hervor. Ihre Originalität ist aber nicht unbefangen und natürlich, sondern entspringt aus dem Gedanken, aus dem Willen. Das Individuum will hier in jeder Beziehung auf sich beruhen, sich nur

durch seine Eigenthümlichkeit hindurch auf das Allgemeine beziehen. Aus diesem Grunde hat die politische Freiheit bei den Engländern vornehmlich die Gestalt von Privilegien, von hergebrachten, nicht aus allgemeinen Gedanken abgeleiteten Rechten. Daß die einzelnen englischen Gemeinen und Grafschaften Deputirte in's Parlament schicken, beruht überall auf besonderen Privilegien, nicht auf allgemeinen, consequent durchgeführten Grundsätzen. Allerdings ist der Engländer auf die Ehre und die Freiheit seiner ganzen Nation stolz; aber sein Nationalstolz hat vornehmlich das Bewußtseyn zur Grundlage, daß in England das Individuum seine Besonderheit festhalten und durchführen kann. Mit dieser Zähigkeit der zwar dem Allgemeinen zugetriebenen, aber in ihrer Beziehung auf das Allgemeine an sich selber festhaltenden Individualität hängt die hervorstechende Neigung der Engländer zum Handel zusammen.

Der Deutschen gedenken die Deutschen gewöhnlich zuletzt, entweder aus Bescheidenheit, oder weil man das Beste für das Ende aufspart. Wir sind als tiefe, jedoch nicht selten unklare Denker bekannt; wir wollen die innerste Natur der Dinge und ihren nothwendigen Zusammenhang begreifen; daher gehen wir in der Wissenschaft äußerst systematisch zu Werke; nur verfallen wir dabei mitunter in den Formalismus eines äußerlichen, willkürlichen Construirens. Unser Geist ist überhaupt mehr, als der irgend einer anderen europäischen Nation, nach innen gekehrt. Wir leben vorzugsweise in der Innerlichkeit des Gemüths und des Denkens. In diesem Stillleben, in dieser einsiedlerischen Einsamkeit des Geistes beschäftigen wir uns damit, bevor wir handeln, erst die Grundsätze, nach denen wir zu handeln gedenken, sorgfältigst zu bestimmen. Daher kommt es, daß wir etwas langsam zur That schreiten, — mitunter in Fällen, wo schneller Entschluß nothwendig ist, unentschlossen bleiben, — und, bei dem aufrichtigen Wunsche, die Sache recht gut zu machen, häufig gar Nichts zu Stande bringen. Man kann daher mit Recht das

französische Sprüchwort: le meilleur tue le bien, auf die Deutschen anwenden. Alles, was gethan werden soll, muß bei denselben durch Gründe legitimirt seyn. Da sich aber für Alles Gründe auffinden lassen, wird dieß Legitimiren oft zum bloßen Formalismus, bei welchem der allgemeine Gedanke des Rechts nicht zu seiner immanenten Entwicklung kommt, sondern eine Abstraction bleibt, in die das Besondere von Außen sich willkürlich eindrängt. Dieser Formalismus hat sich bei den Deutschen auch darin gezeigt, daß sie zuweilen Jahrhunderte hindurch damit zufrieden gewesen sind, gewisse politische Rechte bloß durch Protestationen sich zu bewahren. Während aber auf diese Weise die Unterthanen sehr wenig für sich selbst thaten, haben sie andererseits oft auch äußerst wenig für die Regierung gethan. In der Innerlichkeit des Gemüthes lebend, haben die Deutschen zwar immer sehr gern von ihrer Treue und Redlichkeit gesprochen, sind aber oft nicht zur Bewährung dieser ihrer substantiellen Gesinnung zu bringen gewesen, sondern haben gegen Fürsten und Kaiser die allgemeinen staatsrechtlichen Normen nur zur Verhüllung ihrer Ungeneigtheit, etwas für den Staat zu thun, unbedenklich und unbeschadet ihrer vortrefflichen Meinung von ihrer Treue und Redlichkeit, gebraucht. Obgleich aber ihr politischer Geist, ihre Vaterlandsliebe meistentheils nicht sehr lebendig war, so sind sie doch seit früher Zeit von einem außerordentlichen Verlangen nach der Ehre einer amtlichen Stellung beseelt und der Meinung gewesen, das Amt und der Titel mache den Mann, nach dem Unterschied des Titels könne die Bedeutsamkeit der Personen und die denselben schuldige Achtung fast in jedem Fall mit vollkommener Sicherheit abgemessen werden; wodurch die Deutschen in eine Lächerlichkeit verfallen sind, die in Europa nur an der Sucht der Spanier nach einer langen Liste von Namen eine Parallele findet.

§. 395.

Die Seele ist 3) zum *individuellen Subjecte* vereinzelt. Diese Subjectivität kommt aber hier nur als Vereinzelung der

Naturbestimmtheit in Betracht. Sie ist als der Modus des verschiedenen Temperaments, Talents, Charakters, der Physiognomie und anderer Dispositionen und Idiosynkrasien von Familien oder den singulären Individuen.

Zusatz. Wie wir gesehen haben, geht der Naturgeist zuerst in die allgemeinen Unterschiede der Menschengattungen auseinander, und kommt in den Volksgeistern zu einem Unterschiede, welcher die Form der Besonderung hat. Das Dritte ist, daß der Naturgeist zu seiner Vereinzelung fortschreitet, und als individuelle Seele sich selber sich entgegensetzt. Der hier entstehende Gegensatz ist aber noch nicht derjenige Gegensatz, welcher zum Wesen des Bewußtseyns gehört. Die Einzelnheit oder Individualität der Seele kommt hier in der Anthropologie nur als Naturbestimmtheit in Betracht.

Zunächst muß nun über die individuelle Seele bemerkt werden, daß in derselben die Sphäre des Zufälligen beginnt, da nur das Allgemeine das Nothwendige ist. Die einzelnen Seelen unterscheiden sich von einander durch eine unendliche Menge von zufälligen Modificationen. Diese Unendlichkeit gehört aber zur schlechten Art des Unendlichen. Man darf daher die Eigenthümlichkeit der Menschen nicht zu hoch anschlagen. Vielmehr muß man für ein leeres, in's Blaue gehendes Gerede die Behauptung erklären, daß der Lehrer sich sorgfältig nach der Individualität jedes seiner Schüler zu richten, dieselbe zu studiren und auszubilden habe. Dazu hat er gar keine Zeit. Die Eigenthümlichkeit der Kinder wird im Kreise der Familie geduldet; aber mit der Schule beginnt ein Leben nach allgemeiner Ordnung, nach einer, Allen gemeinsamen Regel; da muß der Geist zum Ablegen seiner Absonderlichkeiten, zum Wissen und Wollen des Allgemeinen, zur Aufnahme der vorhandenen allgemeinen Bildung gebracht werden. Dieß Umgestalten der Seele — nur Dieß heißt Erziehung. Je gebildeter ein Mensch ist, desto weniger tritt in seinem Betragen etwas nur ihm Eigenthümliches, daher Zufälliges hervor.

Die Eigenthümlichkeit des Individuums hat nun aber verschiedene Seiten. Man unterscheidet dieselbe nach den Bestimmungen des Naturells, des Temperaments und des Charakters.

Unter dem Naturell versteht man die natürlichen Anlagen im Gegensatze gegen Dasjenige, was der Mensch durch seine eigene Thätigkeit geworden ist. Zu diesen Anlagen gehört das Talent und das Genie. Beide Worte drücken eine bestimmte Richtung aus, welche der individuelle Geist von Natur erhalten hat. Das Genie ist jedoch umfassender als das Talent; das letztere bringt nur im Besonderen Neues hervor, wogegen das Genie eine neue Gattung erschafft. Talent und Genie müssen aber, da sie zunächst bloße Anlagen sind, — wenn sie nicht verkommen, sich verlüderlichen, oder in schlechte Originalität ausarten sollen, — nach allgemeingültigen Weisen ausgebildet werden. Nur durch diese Ausbildung bewähren jene Anlagen ihr Vorhandenseyn, ihre Macht und ihren Umfang. Vor dieser Ausbildung kann man sich über das Daseyn eines Talentes täuschen; frühe Beschäftigung mit Mahlen, zum Beispiel, kann Talent zu dieser Kunst zu verrathen scheinen, und dennoch diese Liebhaberei Nichts zu Wege bringen. Das bloße Talent ist daher auch nicht höher zu schätzen, als die durch ihre eigene Thätigkeit zur Erkenntniß ihres Begriffs gekommene Vernunft, — als das absolut freie Denken und Wollen. In der Philosophie führt das bloße Genie nicht weit; da muß sich dasselbe der strengen Zucht des logischen Denkens unterwerfen; nur durch diese Unterwerfung gelangt dort das Genie zu seiner vollkommenen Freiheit. Was aber den Willen betrifft, so kann man nicht sagen, daß es ein Genie zur Tugend gebe; denn die Tugend ist etwas Allgemeines, von allen Menschen zu Forderndes, und nichts Angebornes, sondern etwas in dem Individuum durch dessen eigene Thätigkeit Hervorzubringendes. Die Unterschiede des Naturells haben daher für die Tugendlehre gar keine Wichtigkeit; dieselben würden nur — wenn wir uns so ausdrücken dürfen — in einer Naturgeschichte des Geistes zu betrachten seyn.

Die mannigfaltigen Arten des Talents und des Genies unterscheiden sich von einander durch die verschiedenen geistigen Sphären, in welchen sie sich bethätigen. Der Unterschied der Temperamente dagegen hat keine solche Beziehung nach außen. Es ist schwer zu sagen, was man unter Temperament verstehe. Dasselbe bezieht sich nicht auf die sittliche Natur der Handlung, noch auf das in der Handlung sichtbar werdende Talent, noch endlich auf die immer einen bestimmten Inhalt habende Leidenschaft. Am besten wird man daher das Temperament als die ganz allgemeine Art und Weise bestimmen, wie das Individuum thätig ist, sich objectivirt, sich in der Wirklichkeit erhält. Aus dieser Bestimmung geht hervor, daß für den freien Geist das Temperament nicht so wichtig ist, wie man früherhin gemeint hat. In der Zeit größerer Bildung verlieren sich die mannigfaltigen, zufälligen Manieren des Benehmens und Handelns, und damit die Temperamentsverschiedenheiten, — gerade so, wie in solcher Zeit die bornirten Charaktere der in einer ungebildeteren Epoche entstandenen Lustspiele, — die vollkommen Leichtsinnigen, die lächerlich Zerstreuten, die filzig Geizigen, — viel seltener werden. Die versuchten Unterscheidungen des Temperaments haben etwas so Unbestimmtes, daß man von denselben wenig Anwendung auf die Individuen zu machen weiß, da in diesen die einzeln dargestellten Temperamente sich mehr oder weniger vereinigt finden. Bekanntlich hat man, — ebenso, wie man die Tugend in vier Haupttugenden unterschied, — vier Temperamente — das cholerische, das sanguinische, das phlegmatische und das melancholische — angenommen. Kant spricht über dieselben weitläuftig. Der Hauptunterschied dieser Temperamente beruht darauf, daß — entweder der Mensch sich in die Sache hineinbegibt, — oder es ihm mehr um seine Einzelnheit zu thun ist. Der erstere Fall findet bei den Sanguinischen und Phlegmatischen, der letztere bei den Cholerischen und Melancholischen statt. Der Sanguinische vergißt sich über der Sache, und zwar bestimmter so, daß er vermöge seiner

oberflächlichen Beweglichkeit sich in einer Mannigfaltigkeit von Sachen herumwälzt; wogegen der Phlegmatische sich beharrlich auf Eine Sache richtet. Bei den Cholerischen und Melancholischen aber ist, wie schon angedeutet, das Festhalten an der Subjectivität überwiegend; diese beiden Temperamente unterscheiden sich jedoch von einander wieder dadurch, daß in dem Cholerischen die Beweglichkeit, in dem Melancholischen die Unbeweglichkeit das Uebergewicht hat; so daß in dieser Beziehung das Cholerische dem Sanguinischen, das Melancholische dem Phlegmatischen entspricht.

Wir haben bereits bemerkt, daß der Unterschied des Temperaments seine Wichtigkeit in einer Zeit verliert, wo die Art und Weise des Benehmens und der Thätigkeit der Individuen durch die allgemeine Bildung festgesetzt ist. Dagegen bleibt der Charakter Etwas, das die Menschen immer unterscheidet. Durch ihn kommt das Individuum erst zu seiner festen Bestimmtheit. Zum Charakter gehört erstlich das Formelle der Energie, mit welcher der Mensch, ohne sich irre machen zu lassen, seine Zwecke und Interessen verfolgt, und in allen seinen Handlungen die Uebereinstimmung mit sich selber bewahrt. Ohne Charakter kommt der Mensch nicht aus seiner Unbestimmtheit heraus, oder fällt aus einer Richtung in die entgegengesetzte. An jeden Menschen ist daher die Forderung zu machen, daß er Charakter zeige. Der charaktervolle Mensch imponirt Anderen, weil sie wissen, was sie an ihm haben. Zum Charakter gehört aber, außer der formellen Energie, zweitens ein gehaltvoller, allgemeiner Inhalt des Willens. Nur durch Ausführung großer Zwecke offenbart der Mensch einen großen, ihn zum Leuchtthurm für Andere machenden Charakter; und seine Zwecke müssen innerlich berechtigte seyn, wenn sein Charakter die absolute Einheit des Inhalts und der formellen Thätigkeit des Willens darstellen und somit vollkommene Wahrheit haben soll. Hält dagegen der Wille an lauter Einzelnheiten, an Gehaltlosem fest, so wird derselbe zum Eigensinn. Dieser hat vom Charakter nur die Form, nicht den Inhalt. Durch den

Eigensinn, — diese Parodie des Charakters, — erhält die Individualität des Menschen eine die Gemeinschaft mit Anderen störende Zuspitzung.

Noch individuellerer Art sind die sogenannten Idiosynkrasien, die sowohl in der physischen wie in der geistigen Natur des Menschen vorkommen. So wittern, zum Beispiel, manche Menschen in ihrer Nähe befindliche Katzen. Andere werden von gewissen Krankheiten ganz eigen afficirt. Jacob I. von England ward ohnmächtig, wenn er einen Degen sah. Die geistigen Idiosynkrasien zeigen sich besonders in der Jugend, z. B., in der unglaublichen Schnelligkeit des Kopfrechnens einzelner Kinder. Uebrigens unterscheiden sich durch die oben besprochenen Formen der Naturbestimmtheit des Geistes nicht bloß die Individuen, sondern mehr oder weniger auch Familien von einander, besonders da, wo dieselben sich nicht mit Fremden, sondern nur unter einander verbunden haben, wie z. B. in Bern und in manchen deutschen Reichsstädten der Fall gewesen ist.

Nachdem wir hiermit die drei Formen der qualitativen Naturbestimmtheit der individuellen Seele, — das Naturell, das Temperament und den Charakter, — geschildert haben, bleibt uns hierbei noch übrig, die vernünftige Nothwendigkeit anzudeuten, warum jene Naturbestimmtheit gerade diese drei und keine anderen Formen hat, und warum diese Formen in der von uns befolgten Ordnung zu betrachten sind. Wir haben mit dem Naturell, — und zwar bestimmter, mit dem Talent und dem Genie, — angefangen, weil in dem Naturell die qualitative Naturbestimmtheit der individuellen Seele überwiegend die Form eines bloß Seyenden, eines unmittelbar Festen und eines Solchen hat, dessen Unterscheidung in sich selber sich auf einen außer ihm vorhandenen Unterschied bezieht. — Im Temperament dagegen verliert jene Naturbestimmtheit die Gestalt eines so Festen; denn während in dem Individuum entweder Ein Talent ausschließlich herrscht, oder in ihm mehrere Talente ihr ruhiges, übergangsloses Bestehen

neben einander haben, kann Ein und dasselbe Individuum von jeder Temperamentsstimmung in die andere übergehen, so daß keine in ihm ein festes Seyn hat. Zugleich wird in den Temperamenten der Unterschied der fraglichen Naturbestimmtheit aus der Beziehung auf etwas außer der individuellen Seele Vorhandenes in das Innere derselben reflectirt. — Im Charakter aber sehen wir die Festigkeit des Naturells mit der Veränderlichkeit der Temperamentsstimmungen, — die in dem Ersteren vorwaltende Beziehung nach außen mit dem in den Temperamentsstimmungen herrschenden Insichreflectirtseyn der Seele vereinigt. Die Festigkeit des Charakters ist keine so unmittelbare, so angeborene, wie die des Naturells, sondern eine durch den Willen zu entwickelnde. Der Charakter besteht in etwas Mehrerem, als in einem gleichmäßigen Gemischtseyn der verschiedenen Temperamente. Gleichwohl kann nicht geleugnet werden, daß derselbe eine natürliche Grundlage hat, — daß einige Menschen zu einem starken Charakter von der Natur mehr disponirt sind, als Andere. Aus diesem Grunde haben wir das Recht gehabt, hier in der Anthropologie vom Charakter zu sprechen, obgleich derselbe seine volle Entfaltung erst in der Sphäre des freien Geistes erhält.

β) Natürliche Veränderungen.

§. 396.

An der Seele als Individuum bestimmt, sind die Unterschiede als Veränderungen an ihm, dem in ihnen beharrenden Einen Subjecte, und als Entwicklungsmomente desselben. Da sie in Einem physische und geistige Unterschiede sind, so wäre für deren concretere Bestimmung oder Beschreibung die Kenntniß des gebildeten Geistes zu anticipiren.

Sie sind 1) der natürliche Verlauf der Lebensalter, von dem Kinde, dem in sich eingehüllten Geiste, an, — durch den entwickelten Gegensatz, die Spannung einer selbst noch subjectiven Allgemeinheit, wie Ideale, Einbildungen, Sollen, Hoff-

nungen u. s. f., gegen die unmittelbare Einzelnheit, d. i. gegen die vorhandene, denselben nicht angemessene Welt und die Stellung des auf der andern Seite noch unselbstständigen und in sich unfertigen Individuums in seinem Daseyn zu derselben (Jüngling), — zu dem wahrhaften Verhältniß, der Anerkennung der objectiven Nothwendigkeit und Vernünftigkeit der bereits vorhandenen fertigen Welt, an deren sich an- und für sich vollbringendem Werke das Individuum seiner Thätigkeit eine Bewährung und Antheil verschafft, dadurch Etwas ist, wirkliche Gegenwart und objectiven Werth hat (Mann), — bis zur Vollbringung der Einheit mit dieser Objectivität; welche Einheit, als reell, in die Unthätigkeit abstumpfender Gewohnheit übergeht, als ideell aber die Freiheit von den beschränkten Interessen und Verwicklungen der äußerlichen Gegenwart gewinnt, — (Greis).

Zusatz. Indem die zuerst vollkommen allgemeine Seele auf die von uns angegebene Weise sich besondert und zuletzt zur Einzelnheit, zur Individualität sich bestimmt, so tritt sie in den Gegensatz gegen ihre innere Allgemeinheit, gegen ihre Substanz. Dieser Widerspruch der unmittelbaren Einzelnheit und der in derselben an sich vorhandenen substantiellen Allgemeinheit begründet den Lebensproceß der individuellen Seele, — einen Proceß, durch welchen deren unmittelbare Einzelnheit dem Allgemeinen entsprechend gemacht, dieses in jener verwirklicht, und so die erste, einfache Einheit der Seele mit sich zu einer durch den Gegensatz vermittelten Einheit erhoben, die zuerst abstracte Allgemeinheit der Seele zur concreten Allgemeinheit entwickelt wird. Dieser Entwicklungsproceß ist die Bildung. Schon das bloß animalisch Lebendige stellt auf seine Weise jenen Proceß an sich dar. Aber, — wie wir früher gesehen haben, — hat dasselbe nicht die Macht, wahrhaft die Gattung in sich zu verwirklichen; seine unmittelbare, seyende, abstracte Einzelnheit bleibt immer im Widerspruche mit seiner Gattung, schließt dieselbe nicht weniger von sich aus, als in sich ein. Durch diese seine Unfähigkeit zur vollkommenen Darstellung der

Gattung geht das nur Lebendige zu Grunde. Die Gattung erweist sich an ihm als eine Macht, vor welcher dasselbe verschwinden muß. Im Tode des Individuums kommt daher die Gattung nur zu einer Verwirklichung, die ebenso abstract, wie die Einzelnheit des bloß Lebendigen, ist, und dieselbe ebenso ausschließt, wie die Gattung von der lebendigen Einzelnheit ausgeschlossen bleibt. — Wahrhaft verwirklicht sich dagegen die Gattung im Geiste, im Denken, — diesem ihr homogenen Elemente. Im Anthropologischen aber hat diese Verwirklichung, — da dieselbe am natürlichen individuellen Geiste stattfindet, — noch die Weise der Natürlichkeit. Sie fällt deßhalb in die Zeit. So entsteht eine Reihe von unterschiedenen Zuständen, welche das Individuum als solches durchläuft, — eine Folge von Unterschieden, die nicht mehr die Festigkeit der in den verschiedenen Menschenracen und in den Nationalgeistern herrschenden unmittelbaren Unterschiede des allgemeinen Naturgeistes haben, sondern an Einem und demselben Individuum als fließende, als in einander übergehende Formen erscheinen.

Diese Folge von unterschiedenen Zuständen ist die Reihe der Lebensalter.

Dieselbe beginnt mit der unmittelbaren, noch unterschiedslosen Einheit der Gattung und der Individualität, — mit dem abstracten Entstehen der unmittelbaren Einzelnheit, mit der Geburt des Individuums, und endigt mit der Einbildung der Gattung in die Einzelnheit, oder dieser in jene, — mit dem Siege der Gattung über die Einzelnheit, mit der abstracten Negation der letzteren, — mit dem Tode.

Was am Lebendigen als solchem die Gattung ist, das ist am Geistigen die Vernünftigkeit; denn die Gattung hat schon die dem Vernünftigen zukommende Bestimmung der inneren Allgemeinheit. In dieser Einheit der Gattung und des Vernünftigen liegt der Grund, daß die im Verlauf der Lebensalter hervortretenden geistigen Erscheinungen den in diesem Verlauf sich ent-

wickelnden physischen Veränderungen des Individuums entsprechen. Die Uebereinstimmung des Geistigen und Physischen ist hier eine bestimmtere, als bei den Racenverschiedenheiten, wo wir es nur mit den allgemeinen festen Unterschieden des Naturgeistes und mit ebenso festen physischen Unterschieden der Menschen zu thun haben, während hier die bestimmten Veränderungen der individuellen Seele und ihrer Leiblichkeit zu betrachten sind. Man darf aber andererseits nicht so weit gehen, in der physiologischen Entwicklung des Individuums das markirte Gegenbild der geistigen Entfaltung desselben zu suchen; denn in der letzteren hat der sich darin hervorthuende Gegensatz und die aus demselben zu erzeugende Einheit eine viel höhere Bedeutung, als im Physiologischen. Der Geist offenbart hier seine Unabhängigkeit von seiner Leiblichkeit dadurch, daß er sich früher, als diese, entwickeln kann. Häufig haben Kinder eine geistige Entwicklung gezeigt, welche ihrer körperlichen Ausbildung weit vorangeeilt war. Vornehmlich ist Dieß bei entschiedenen künstlerischen Talenten, namentlich bei musikalischen Genies, der Fall gewesen. Auch in Bezug auf leichtes Auffassen von mancherlei Kenntnissen, besonders im mathematischen Fache, so wie in Bezug auf ein verständiges Räsonnement, sogar über sittliche und religiöse Gegenstände, hat sich solche Frühreife nicht selten gezeigt. Im Allgemeinen muß jedoch zugestanden werden, daß der Verstand nicht vor den Jahren kommt. Fast nur bei den künstlerischen Talenten hat die Frühzeitigkeit ihrer Erscheinung eine Vorzüglichkeit angekündigt. Dagegen ist die bei manchen Kindern sich zeigende vorzeitige Entwicklung der Intelligenz überhaupt in der Regel nicht der Keim eines im Mannesalter zu großer Ausgezeichnetheit gelangenden Geistes gewesen.

Der Entwicklungsproceß des natürlichen menschlichen Individuums zerfällt nun in eine Reihe von Processen, deren Verschiedenheit auf dem verschiedenen Verhältniß des Individuums zur Gattung beruht, und den Unterschied des K i n d e s, des M a n n e s und des G r e i s e s begründet. Diese Unterschiede sind Darstellun-

gen der Unterschiede des Begriffs. Daher ist das Kindesalter die Zeit der natürlichen Harmonie, des Friedens des Subjects mit sich und mit der Welt, — der ebenso gegensatzlose Anfang, wie das Greisenalter das gegensatzlose Ende ist. Die im Kindesalter etwa hervortretenden Gegensätze bleiben ohne tieferes Interesse. Das Kind lebt in Unschuld, ohne dauernden Schmerz, in Liebe zu den Eltern, und im Gefühl, von ihnen geliebt zu seyn. — Diese unmittelbare, daher ungeistige, bloß natürliche Einheit des Individuums mit seiner Gattung und mit der Welt überhaupt muß aufgehoben werden; — das Individuum muß dazu fortschreiten, sich dem Allgemeinen, als der an-und-für-sich-seyenden, fertigen und bestehenden Sache, gegenüber zu stellen, sich in seiner Selbstständigkeit zu erfassen. — Zunächst aber tritt diese Selbstständigkeit, — dieser Gegensatz in einer ebenso einseitigen Gestalt auf, wie im Kinde die Einheit des Subjectiven und Objectiven. Der Jüngling löst die in der Welt verwirklichte Idee auf die Weise auf, daß er sich selber die zur Natur der Idee gehörende Bestimmung des Substantiellen, — das Wahre und Gute, — der Welt dagegen die Bestimmung des Zufälligen, Accidentellen zuschreibt. — Bei diesem unwahren Gegensatze darf nicht stehen geblieben werden; der Jüngling hat sich vielmehr über denselben zu der Einsicht zu erheben, daß im Gegentheil die Welt als das Substantielle, das Individuum hingegen nur als ein Accidenz zu betrachten ist, — daß daher der Mensch nur in der fest ihm gegenüberstehenden, selbstständig ihren Lauf verfolgenden Welt seine wesentliche Bethätigung und Befriedigung finden kann, und daß er sich deßhalb die für die Sache nöthige Geschicklichkeit verschaffen muß. — Auf diesen Standpunkt gelangt, ist der Jüngling zum Manne geworden. In sich selber fertig, betrachtet der Mann auch die sittliche Weltordnung als eine nicht erst von ihm hervorzubringende, sondern als eine im Wesentlichen fertige. So ist er für-, nicht gegen die Sache thätig, hat für-, nicht gegen die Sache ein Interesse, steht somit über die einseitige Subjectivität

des Jünglings erhaben, auf dem Standpunkt der objectiven Geistigkeit. — Das Greisenalter dagegen ist der Rückgang zur Interesselosigkeit an der Sache; der Greis hat sich in die Sache hineingelebt, und gibt eben wegen dieser, den Gegensatz verlierenden Einheit mit der Sache die interessevolle Thätigkeit für die letztere auf.

Den hiermit im Allgemeinen angegebenen Unterschied der Lebensalter wollen wir jetzt näher bestimmen.

Das Kindesalter können wir wieder in drei, oder, — wenn wir das ungeborne, mit der Mutter identische Kind in den Kreis unserer Betrachtung ziehen wollen, — in vier Stufen unterscheiden.

Das ungeborne Kind hat noch gar keine eigentliche Individualität, — keine Individualität, die sich auf particuläre Weise zu particulären Objecten verhielte, — die ein Aeußerliches an einem bestimmten Punkte ihres Organismus einzöge. Das Leben des ungebornen Kindes gleicht dem Leben der Pflanze. Wie diese keine sich unterbrechende Intussusception, sondern eine continuirlich strömende Ernährung hat, so ernährt sich auch das Kind zuerst durch ein fortdauerndes Saugen, und besitzt noch kein sich unterbrechendes Athmen.

Indem das Kind aus diesem vegetativen Zustande, in welchem es sich im Mutterleibe befindet, zur Welt gebracht wird, geht dasselbe zur animalischen Weise des Lebens über. Die Geburt ist daher ein ungeheurer Sprung. Durch denselben kommt das Kind aus dem Zustande eines völlig gegensatzlosen Lebens in den Zustand der Absonderung, — in das Verhältniß zu Licht und Luft, und in ein immer mehr sich entwickelndes Verhältniß zu vereinzelter Gegenständlichkeit überhaupt, und namentlich zu vereinzelter Nahrung. Die erste Weise, wie das Kind sich zu einem Selbstständigen constituirt, ist das Athmen, — das die elementarische Strömung unterbrechende Einziehen und Ausstoßen der Luft an einem einzelnen Punkte seines Leibes. Schon gleich nach der

Geburt des Kindes zeigt sich dessen Körper fast vollständig organisirt; nur Einzelnes ändert sich an demselben; so z. B. schließt sich erst später das sogenannte foramen ovale. Die Hauptveränderung des Körpers des Kindes besteht im Wachsen. In Bezug auf diese Veränderung haben wir kaum nöthig, daran zu erinnern, daß beim animalischen Leben überhaupt, — im Gegensatze gegen das vegetabilische Leben, — das Wachsen kein Außersichkommen, kein über-sich-Hinausgerissenwerden, kein Hervorbringen neuer Gebilde, sondern nur eine Entwicklung des Organismus ist, und einen bloß quantitativen, formellen Unterschied hervorbringt, welcher sich sowohl auf den Grad der Stärke wie auf die Extension bezieht. Ebenso wenig brauchen wir hier, — was schon in der Naturphilosophie an gehöriger Stelle geschehen, — weitläuftig auseinander zu setzen, daß jenes der Pflanze fehlende, erst im thierischen Organismus zu Stande kommende Fertigseyn der Leiblichkeit, — diese Zurückführung aller Glieder zur negativen, einfachen Einheit des Lebens der Grund des im Thiere — also auch im Kinde — entstehenden Selbstgefühles ist. Dagegen haben wir hier hervorzuheben, daß im Menschen der thierische Organismus zu seiner vollkommensten Form gelangt. Selbst das vollendetste Thier vermag nicht, diesen fein organisirten, unendlich bildsamen Körper aufzuzeigen, den wir schon an dem eben geborenen Kinde erblicken. Zunächst erscheint indeß das Kind in einer weit größeren Abhängigkeit und Bedürftigkeit, als die Thiere. Doch offenbart sich seine höhere Natur auch bereits hierbei. Das Bedürfniß kündigt sich in ihm sogleich ungebehrdig, tobend, gebieterisch an. Während das Thier stumm ist, oder nur durch Stöhnen seinen Schmerz ausdrückt, äußert das Kind das Gefühl seiner Bedürfnisse durch Schreien. Durch diese ideelle Thätigkeit zeigt sich das Kind sogleich von der Gewißheit durchdrungen, daß es von der Außenwelt die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu fordern ein Recht habe, — daß die Selbstständigkeit der Außenwelt gegen den Menschen eine nichtige sey.

Was nun die geistige Entwicklung des Kindes in diesem ersten Stadium seines Lebens betrifft, so kann man sagen, daß der Mensch nie mehr lerne, als in dieser Zeit. Das Kind macht sich hier mit allen Specificationen des Sinnlichen allmählich vertraut. Die Außenwelt wird ihm hier ein Wirkliches. Es schreitet von der Empfindung zur Anschauung fort. Zunächst hat das Kind nur eine Empfindung vom Lichte, durch welches ihm die Dinge manifestirt werden. Diese bloße Empfindung verleitet das Kind, nach dem Entfernten, als nach einem Nahen, zu greifen. Durch den Sinn des Gefühls orientirt sich aber das Kind über die Entfernungen. So gelangt es zum Augenmaaß, wirft es überhaupt das Aeußere aus sich hinaus. Auch daß die Außendinge Widerstand leisten, lernt das Kind in diesem Alter.

Der Uebergang vom Kindes= zum Knabenalter ist darin zu setzen, daß sich die Thätigkeit des Kindes gegen die Außenwelt entwickelt, — daß dasselbe, indem es zum Gefühl der Wirklichkeit der Außenwelt gelangt, selbst zu einem wirklichen Menschen zu werden und sich als solchen zu fühlen beginnt, damit aber in die praktische Tendenz, sich in jener Wirklichkeit zu versuchen, übergeht. Zu diesem praktischen Verhalten wird das Kind dadurch befähigt, daß es Zähne bekommt, stehen, gehen und sprechen lernt. Das Erste, was hier gelernt werden muß, ist das Aufrechtstehen. Dasselbe ist dem Menschen eigenthümlich und kann nur durch seinen Willen hervorgebracht werden; der Mensch steht nur, insofern er stehen will; wir fallen zusammen, so wie wir nicht mehr stehen wollen; das Stehen ist daher die Gewohnheit des Willens zum Stehen. Ein noch freieres Verhältniß zur Außenwelt erhält der Mensch durch das Gehen; durch dasselbe hebt er das Außereinander des Raumes auf, und gibt sich selber seinen Ort. Die Sprache aber befähigt den Menschen, die Dinge als allgemeine aufzufassen, zum Bewußtseyn seiner eigenen Allgemeinheit, zum Aussprechen des Ich zu gelangen. Dieß Erfassen seiner Ichheit ist ein höchst wichtiger Punkt in der geistigen

Entwicklung des Kindes; mit diesem Punkt beginnt dasselbe, aus seinem Versenktseyn in die Außenwelt sich in sich zu reflectiren. Zunächst äußert sich diese beginnende Selbstständigkeit dadurch, daß das Kind mit den sinnlichen Dingen spielen lernt. Das Vernünftigste aber, was die Kinder mit ihrem Spielzeug machen können, ist, daß sie dasselbe zerbrechen.

Indem das Kind vom Spielen zum Ernst des Lernens übergeht, wird es zum Knaben. In dieser Zeit fangen die Kinder an, neugierig zu werden, besonders nach Geschichten; es ist ihnen um Vorstellungen zu thun, die sich ihnen nicht unmittelbar darbieten. Die Hauptsache aber ist hier das in ihnen erwachende Gefühl, daß sie noch nicht sind, was sie seyn sollen, — und der lebendige Wunsch, zu werden, wie die Erwachsenen sind, in deren Umgebung sie leben. Daraus entsteht die Nachahmungssucht der Kinder. Während das Gefühl der unmittelbaren Einheit mit den Eltern die geistige Muttermilch ist, durch deren Einsaugung die Kinder gedeihen, zieht das eigene Bedürfniß der letzteren, groß zu werden, dieselben groß. Dieß eigene Streben der Kinder nach Erziehung ist das immanente Moment aller Erziehung. Da aber der Knabe noch auf dem Standpunkt der Unmittelbarkeit steht, erscheint ihm das Höhere, zu welchem er sich erheben soll, nicht in der Form der Allgemeinheit oder der Sache, sondern in der Gestalt eines Gegebenen, eines Einzelnen, einer Autorität. Es ist dieser und jener Mann, welcher das Ideal bildet, das der Knabe zu erkennen und nachzuahmen strebt; nur in dieser concreten Weise schaut auf diesem Standpunkt das Kind sein eigenes Wesen an. Was der Knabe lernen soll, muß ihm daher auf- und mit Autorität gegeben werden; er hat das Gefühl, daß dieß Gegebene gegen ihn ein Höheres ist. Dieß Gefühl ist bei der Erziehung sorgfältig festzuhalten. Deßhalb muß man für eine völlige Verkehrtheit die spielende Pädagogik erklären, die das Ernste als Spiel an die Kinder gebracht wissen will, und an die Erzieher die Forderung macht, sich zu dem kindischen Sinne

der Schüler herunterzulassen, anstatt diese zum Ernste der Sache heraufzuheben. Diese spielende Erziehung kann für das ganze Leben des Knaben die Folge haben, daß er Alles mit verächtlichem Sinne betrachtet. Solch trauriges Resultat kann auch durch ein von unverständigen Pädagogen empfohlenes beständiges Aufreizen der Kinder zum Räsonniren herbeigeführt werden; dadurch erhalten diese leicht etwas Naseweises. Allerdings muß das eigene Denken der Kinder geweckt werden; aber man darf die Würde der Sache ihrem unreifen, eitelen Verstande nicht Preis geben.

Was näher die eine Seite der Erziehung — die Zucht — betrifft, so ist dem Knaben nicht zu gestatten, daß er sich seinem eigenen Belieben hingebe; er muß gehorchen, um gebieten zu lernen. Der Gehorsam ist der Anfang aller Weisheit; denn durch denselben läßt der das Wahre, das Objective noch nicht erkennende und zu seinem Zwecke machende, deßhalb noch nicht wahrhaft selbstständige und freie, vielmehr unfertige Wille den von außen an ihn kommenden vernünftigen Willen in sich gelten, und macht diesen nach und nach zu dem seinigen. Erlaubt man dagegen den Kindern zu thun, was ihnen beliebt, — begeht man noch obenein die Thorheit, ihnen Gründe für ihre Beliebigkeiten an die Hand zu geben; so verfällt man in die schlechteste Weise der Erziehung, — so entsteht in den Kindern ein beklagenswerthes Sicheinhausen in besonderes Belieben, in absonderliche Gescheidtheit, in selbstsüchtiges Interesse, — die Wurzel alles Bösen. Von Natur ist das Kind weder böse noch gut, da es anfänglich weder vom Guten noch vom Bösen eine Erkenntniß hat. Diese unwissende Unschuld für ein Ideal zu halten und zu ihr sich zurückzusehnen würde läppisch seyn; dieselbe ist ohne Werth und von kurzer Dauer. Bald thut sich im Kinde der Eigenwille und das Böse hervor. Dieser Eigenwille muß durch die Zucht gebrochen, — dieser Keim des Bösen durch dieselbe vernichtet werden.

In Bezug auf die andere Seite der Erziehung — den Unterricht, ist zu bemerken, daß derselbe vernünftigerweise mit dem

Abstractesten beginnt, das vom kindlichen Geiste gefaßt werden kann. Dieß sind die Buchstaben. Dieselben setzen eine Abstraction voraus, zu welcher ganze Völker, zum Beispiel, sogar die Chinesen nicht gekommen sind. Die Sprache überhaupt ist dieß luftige Element, dieß sinnlich-Unsinnliche, durch dessen sich erweiternde Kenntniß der Geist des Kindes immer mehr über das Sinnliche, Einzelne zum Allgemeinen, zum Denken erhoben wird. Dieß Befähigtwerden zum Denken ist der größte Nutzen des ersten Unterrichts. Der Knabe kommt jedoch nur zum vorstellenden Denken; die Welt ist nur für seine Vorstellung; er lernt die Beschaffenheiten der Dinge, wird mit den Verhältnissen der natürlichen und geistigen Welt bekannt, interessirt sich für die Sachen, erkennt indeß die Welt noch nicht in ihrem inneren Zusammenhange. Zu dieser Erkenntniß kommt erst der Mann. Aber ein unvollkommenes Verständniß des Natürlichen und Geistigen kann dem Knaben nicht abgesprochen werden. Man muß daher als einen Irrthum die Behauptung bezeichnen: der Knabe verstehe noch gar nichts von Religion und von Recht, man habe ihn deßhalb mit diesen Gegenständen nicht zu behelligen, müsse ihm überhaupt nicht Vorstellungen aufdrängen, sondern ihm eigene Erfahrungen verschaffen, und sich damit begnügen, ihn von dem sinnlich Gegenwärtigen erregt werden zu lassen. Schon das Alterthum hat den Kindern nicht lange beim Sinnlichen zu verweilen gestattet. Der moderne Geist aber enthält eine noch ganz andere Erhebung über das Sinnliche, — eine viel größere Vertiefung in seine Innerlichkeit, als der antike Geist. Die übersinnliche Welt muß daher jetzt schon früh der Vorstellung des Knaben nahe gebracht werden. Dieß geschieht durch die Schule in weit höherem Grade, als in der Familie. In der letzteren gilt das Kind in seiner unmittelbaren Einzelnheit, wird geliebt, sein Betragen mag gut oder schlecht seyn. In der Schule dagegen verliert die Unmittelbarkeit des Kindes ihre Geltung; hier wird dasselbe nur insofern geachtet, als es Werth hat, als es

etwas leistet; — hier wird es nicht mehr bloß geliebt, sondern nach allgemeinen Bestimmungen kritisirt und gerichtet, nach festen Regeln durch die Unterrichtsgegenstände gebildet, überhaupt einer allgemeinen Ordnung unterworfen, welche vieles an sich Unschuldige verbietet, weil nicht gestattet werden kann, daß Alle Dieß thun. So bildet die Schule den Uebergang aus der Familie in die bürgerliche Gesellschaft. Zu dieser hat jedoch der Knabe nur erst ein unbestimmtes Verhältniß; sein Interesse theilt sich noch zwischen Lernen und Spielen.

Zum Jüngling reift der Knabe, indem beim Eintritt der Pubertät das Leben der Gattung in ihm sich zu regen und Befriedigung zu suchen beginnt. Der Jüngling wendet sich überhaupt dem substantiellen Allgemeinen zu; sein Ideal erscheint ihm nicht mehr, wie dem Knaben, in der Person eines Mannes, sondern wird von ihm als ein von solcher Einzelnheit unabhängiges Allgemeines aufgefaßt. Dieß Ideal hat aber im Jüngling noch eine mehr oder weniger subjective Gestalt; möge dasselbe als Ideal der Liebe und der Freundschaft, oder eines allgemeinen Weltzustandes in ihm leben. In dieser Subjectivität des substantiellen Inhalts solchen Ideals liegt nicht nur dessen Gegensatz gegen die vorhandene Welt, sondern auch der Trieb, durch Verwirklichung des Ideals diesen Gegensatz aufzuheben. Der Inhalt des Ideals flößt dem Jüngling das Gefühl der Thatkraft ein; daher wähnt dieser sich berufen und befähigt, die Welt umzugestalten, oder wenigstens die ihm aus den Fugen gekommen scheinende Welt wieder einzurichten. Daß das in seinem Ideal enthaltene substantielle Allgemeine, seinem Wesen nach, in der Welt bereits zur Entwicklung und Verwirklichung gelangt ist, wird vom schwärmenden Geiste des Jünglings nicht eingesehen. Ihm scheint die Verwirklichung jenes Allgemeinen ein Abfall von demselben. Deßhalb fühlt er sowohl sein Ideal als seine eigene Persönlichkeit von der Welt nicht anerkannt. So wird der Friede, in welchem das Kind mit der Welt lebt, vom Jüngling gebrochen. Wegen

dieser Richtung auf das Ideale hat die Jugend den Schein eines edleren Sinnes und größerer Uneigennützigkeit, als sich in dem für seine besonderen, zeitlichen Interessen sorgenden Manne zeigt. Dagegen muß aber bemerklich gemacht werden, daß der Mann nicht mehr in seinen besonderen Trieben und subjectiven Ansichten befangen, und nur mit seiner persönlichen Ausbildung beschäftigt ist, sondern sich in die Vernunft der Wirklichkeit versenkt hat, und für die Welt thätig sich erweist. Zu diesem Ziele kommt der Jüngling nothwendig. Sein unmittelbarer Zweck ist der, sich zu bilden, um sich zur Verwirklichung seiner Ideale zu befähigen. In dem Versuch dieser Verwirklichung wird er zum Manne.

Anfangs kann dem Jünglinge der Uebergang aus seinem idealen Leben in die bürgerliche Gesellschaft als ein schmerzhafter Uebergang in's Philisterleben erscheinen. Bis dahin nur mit allgemeinen Gegenständen beschäftigt und bloß für sich selber arbeitend, soll der zum Manne werdende Jüngling, indem er in's praktische Leben tritt, für Andere thätig seyn und sich mit Einzelnheiten befassen. So sehr Dieß nun in der Natur der Sache liegt, — da, wenn gehandelt werden soll, zum Einzelnen fortgegangen werden muß, — so kann dem Menschen die beginnende Beschäftigung mit Einzelnheiten doch sehr peinlich seyn, und die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Verwirklichung seiner Ideale ihn hypochondrisch machen. Dieser Hypochondrie, — wie unscheinbar sie auch bei Vielen seyn mag, — entgeht nicht leicht Jemand. Je später der Mensch von ihr befallen wird, um desto bedenklicher sind ihre Symptome. Bei schwachen Naturen kann sich dieselbe durch das ganze Leben hindurchziehen. In dieser krankhaften Stimmung will der Mensch seine Subjectivität nicht aufgeben, vermag den Widerwillen gegen die Wirklichkeit nicht zu überwinden, und befindet sich eben dadurch in dem Zustande relativer Unfähigkeit, die leicht zu einer wirklichen Unfähigkeit wird. Will daher der Mensch nicht untergehen, so muß er die Welt als eine selbstständige, im Wesentlichen fertige anerkennen, — die von der-

selben ihm gestellten Bedingungen annehmen, und ihrer Sprödigkeit Dasjenige abringen, was er für sich selber haben will. Zu dieser Fügsamkeit glaubt sich der Mensch in der Regel nur aus Noth verstehen zu müssen. In Wahrheit aber muß diese Einheit mit der Welt nicht als ein Verhältniß der Noth, sondern als das vernünftige Verhältniß erkannt werden. Das Vernünftige, Göttliche besitzt die absolute Macht, sich zu verwirklichen, und hat sich von jeher vollbracht; es ist nicht so ohnmächtig, daß es erst auf den Beginn seiner Verwirklichung warten müßte. Die Welt ist diese Verwirklichung der göttlichen Vernunft; nur auf ihrer Oberfläche herrscht das Spiel vernunftloser Zufälle. Sie kann daher wenigstens mit ebensoviel und wohl noch mit größerem Rechte, als das zum Manne werdende Individuum, die Prätension machen, für fertig und selbstständig zu gelten; und der Mann handelt deßhalb ganz vernünftig, indem er den Plan einer gänzlichen Umgestaltung der Welt aufgibt, und seine persönlichen Zwecke, Leidenschaften und Interessen nur in seiner Anschließung an die Welt zu verwirklichen strebt. Auch so bleibt ihm Raum zu ehrenvoller, weitgreifender und schöpferischer Thätigkeit übrig. Denn, obgleich die Welt als im Wesentlichen fertig anerkannt werden muß, so ist sie doch kein Todtes, kein absolut Ruhendes, sondern, — wie der Lebensproceß, — ein sich immer von Neuem Hervorbringendes, ein, — indem es sich nur erhält, — zugleich Fortschreitendes. In dieser erhaltenden Hervorbringung und Weiterführung der Welt besteht die Arbeit des Mannes. Wir können daher einerseits sagen, daß der Mann nur Das hervorbringt, was schon da ist. Andererseits muß jedoch durch seine Thätigkeit auch ein Fortschritt bewirkt werden. Aber das Fortrücken der Welt geschieht nur in ungeheuren Massen und fällt erst in einer großen Summe des Hervorgebrachten auf. Wenn der Mann nach funfzigjähriger Arbeit auf seine Vergangenheit zurückblickt, wird er das Fortschreiten schon erkennen. Diese Erkenntniß, sowie die Einsicht in die Vernünftigkeit der Welt befreit ihn von der Trauer

über die Zerstörung seiner Ideale. Was in diesen Idealen wahr ist, erhält sich in der praktischen Thätigkeit; nur das Unwahre, die leeren Abstractionen muß sich der Mann abarbeiten. Der Umfang und die Art seines Geschäfts kann sehr verschieden seyn; aber das Substantielle ist in allen menschlichen Geschäften Dasselbe, — nämlich das Rechtliche, das Sittliche und das Religiöse. Die Menschen können daher in allen Sphären ihrer praktischen Thätigkeit Befriedigung und Ehre finden, wenn sie überall Dasjenige leisten, was in der besonderen Sphäre, welcher sie durch Zufall, äußerliche Nothwendigkeit oder freie Wahl angehören, mit Recht von ihnen gefordert wird. Dazu ist vor allen Dingen nothwendig, daß die Bildung des zum Manne werdenden Jünglings vollendet sey, daß derselbe ausstudirt habe, und zweitens, daß er sich entschließe, selber für seine Subsistenz dadurch zu sorgen, daß er für Andere thätig zu werden beginnt. Die bloße Bildung macht ihn noch nicht zu einem vollkommen fertigen Menschen; dieß wird er erst durch die eigene verständige Sorge für seine zeitlichen Interessen; — gleichwie auch Völker erst dann als mündig erscheinen, wenn sie es dahin gebracht haben, von der Wahrnehmung ihrer materiellen und geistigen Interessen nicht durch eine sogenannte väterliche Regierung ausgeschlossen zu seyn.

Indem nun der Mann in's praktische Leben übergeht, kann er wohl über den Zustand der Welt verdrüßlich und grämlich seyn, und die Hoffnung auf ein Besserwerden desselben verlieren; trotz dessen haust er sich aber in die objectiven Verhältnisse ein, und lebt in der Gewohnheit an dieselben und an seine Geschäfte. Die Gegenstände, mit welchen er sich zu beschäftigen hat, sind zwar einzelne, wechselnde, in ihrer Eigenthümlichkeit mehr oder weniger neue. Zugleich aber haben diese Einzelnheiten ein Allgemeines, eine Regel, etwas Gesetzmäßiges in sich. Je länger der Mann nun in seinem Geschäfte thätig ist, desto mehr hebt sich ihm dieß Allgemeine aus allen Besonderheiten heraus. Dadurch kommt er dahin, in seinem Fache völlig zu Hause zu seyn, sich

in seine Bestimmung vollkommen einzuleben. Das Wesentliche in allen Gegenständen seines Geschäfts ist ihm dann ganz geläufig, und nur das Individuelle, Unwesentliche kann mitunter etwas für ihn Neues enthalten. Gerade dadurch aber, daß seine Thätigkeit seinem Geschäfte so vollkommen gemäß geworden ist, — daß dieselbe an ihren Objecten keinen Widerstand mehr findet, — gerade durch dieß vollendete Ausgebildetseyn seiner Thätigkeit erlischt die Lebendigkeit derselben; denn zugleich mit dem Gegensatze des Subjects und des Objects verschwindet das Interesse des Ersteren an dem Letzteren. So wird der Mann durch die Gewohnheit des geistigen Lebens ebenso, wie durch das Sichabstumpfen der Thätigkeit seines physischen Organismus, zum Greise.

Der Greis lebt ohne bestimmtes Interesse, da er die Hoffnung, früher gehegte Ideale verwirklichen zu können, aufgegeben hat, und ihm die Zukunft überhaupt nichts Neues zu versprechen scheint, er vielmehr von Allem, was ihm etwa noch begegnen mag, schon das Allgemeine, Wesentliche zu kennen glaubt. So ist der Sinn des Greises nur diesem Allgemeinen und der Vergangenheit zugewendet, welcher er die Erkenntniß dieses Allgemeinen verdankt. Indem er aber so in der Erinnerung an das Vergangene und an das Substantielle lebt, verliert er für das Einzelne der Gegenwart und für das Willkürliche, zum Beispiel für die Namen, das Gedächtniß ebenso sehr, wie er umgekehrt die weisen Lehren der Erfahrung in seinem Geiste festhält, und Jüngeren zu predigen sich für verpflichtet hält. Diese Weisheit aber, — dieß leblose vollkommene Zusammengegangenseyn der subjectiven Thätigkeit mit ihrer Welt, — führt zur gegensatzlosen Kindheit nicht weniger zurück, als die zur proceßlosen Gewohnheit gewordene Thätigkeit seines physischen Organismus zur abstracten Negation der lebendigen Einzelnheit, — zum Tode — fortgeht.

So schließt sich der Verlauf der Lebensalter des Menschen zu einer durch den Begriff bestimmten Totalität von Veränderun-

gen ab, die durch den Proceß der Gattung mit der Einzelnheit hervorgebracht werden.

Wie bei der Schilderung der Racenverschiedenheiten der Menschen, und bei der Charakterisirung des Nationalgeistes, haben wir auch, um von dem Verlauf der Lebensalter des menschlichen Individuums auf eine bestimmte Weise sprechen zu können, die Kenntniß des in der Anthropologie noch nicht zu betrachtenden concreten Geistes, — da derselbe in jenen Entwicklungsproceß eingeht, — anticipiren, und von dieser Kenntniß für die Unterscheidung der verschiedenen Stufen jenes Processes Gebrauch machen müssen.

§. 397.

2) Das Moment des reellen Gegensatzes des Individuums gegen sich selbst, so daß es *sich* in einem *andern* Individuum sucht und findet; — das *Geschlechtsverhältniß*, ein Naturunterschied — einerseits der Subjectivität, die mit sich einig in der Empfindung der Sittlichkeit, Liebe u. s. f. bleibt, nicht zum Extreme des Allgemeinen in Zwecken, Staat, Wissenschaft, Kunst u. s. f. fortgeht, — *andererseits* der Thätigkeit, die sich im Individuum zum Gegensatze allgemeiner, objectiver Interessen gegen die vorhandene, seine eigene und die äußerlich-weltliche Existenz spannt, und jenes Allgemeine in dieser zu einer erst hervorgebrachten Einheit verwirklicht. Das Geschlechtsverhältniß erlangt in der *Familie* seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung.

§. 398.

3) Das Unterscheiden der Individualität als *für-sich-seyender* gegen sich als nur *seyende*, als unmittelbares *Urtheil ist das Erwachen* der Seele, welches ihrem in sich verschlossenen Naturleben zunächst als Naturbestimmtheit und *Zustand*, einem Zustande, dem *Schlafe* gegenübertritt. — Das Erwachen ist nicht nur *für uns* oder äußerlich vom Schlafe unterschieden; es selbst ist das *Urtheil* der individuellen Seele,

deren Fürsichseyn für sie die Beziehung dieser ihrer Bestimmung auf ihr Seyn, das Unterscheiden ihrer selbst von ihrer noch ununterschiedenen Allgemeinheit ist. In das Wachseyn fällt überhaupt alle selbstbewußte und vernünftige Thätigkeit des für sich seyenden Unterscheidens des Geistes. — Der Schlaf ist Bekräftigung dieser Thätigkeit, nicht als bloß negative Ruhe von derselben, sondern als Rückkehr aus der Welt der Bestimmtheiten, aus der Zerstreuung und dem Festwerden in den Einzelnheiten, in das allgemeine Wesen der Subjectivität, welches die Substanz jener Bestimmtheiten und deren absolute Macht ist.

Der Unterschied von Schlaf und Wachen pflegt zu einer der Vexirfragen, wie man sie nennen könnte, an die Philosophie gemacht zu werden (— auch Napolen richtete bei einem Besuch der Universität zu Pavia diese Frage an die Classe der Ideologie). Die im §. angegebene Bestimmtheit ist abstract, in sofern sie zunächst das Erwachen als natürliches betrifft, worin das geistige allerdings implicite enthalten, aber noch nicht als Daseyn gesetzt ist. Wenn concreter von diesem Unterschiede, der in seiner Grundbestimmung derselbe bleibt, gesprochen werden sollte, so müßte das Fürsichseyn der individuellen Seele schon bestimmt als Ich des Bewußtseyns und als verständiger Geist genommen werden. Die Schwierigkeit, welche man dem Unterscheiden jener beiden Zustände erregt, entsteht eigentlich erst, in sofern man das Träumen im Schlafe hinzunimmt und dann die Vorstellungen des wachen, besonnenen Bewußtseyns auch nur als Vorstellungen, was die Träume gleichfalls seyen, bestimmt. In dieser oberflächlichen Bestimmung von Vorstellungen kommen freilich beide Zustände überein, d. h. es wird damit über den Unterschied derselben hinweggesehen; und bei jeder angegebenen Unterscheidung des wachen Bewußtseyns läßt sich zu der trivialen Bemerkung, daß dieß doch auch nur Vorstellungen enthalte, zurückkehren. — Aber das Fürsichseyn der wachen Seele, concret aufgefaßt,

ist Bewußtseyn und Verstand, und die Welt des verständigen Bewußtseyns ist ganz etwas Anderes, als ein Gemälde von bloßen Vorstellungen und Bildern. Diese letztern als solche hängen vornehmlich äußerlich, nach den Gesetzen der sogenannten Ideen-Association, auf unverständige Weise zusammen, wobei sich freilich auch hie und da Kategorien einmischen können. Im Wachen aber verhält sich wesentlich der Mensch als concretes Ich, als Verstand; durch diesen steht die Anschauung vor ihm als concrete Totalität von Bestimmungen, in welcher jedes Glied, jeder Punkt seine durch und mit allen andern zugleich bestimmte Stelle einnimmt. So hat der Inhalt seine Bewährung nicht durch das bloße subjective Vorstellen und Unterscheiden des Inhalts als eines Aeußern von der Person, sondern durch den concreten Zusammenhang, in welchem jeder Theil mit allen Theilen dieses Complexes steht. Das Wachen ist das concrete Bewußtseyn dieser gegenseitigen Bestätigung jedes einzelnen Momentes seines Inhalts durch alle übrigen des Gemäldes der Anschauung. Dieß Bewußtseyn hat dabei nicht nöthig, deutlich entwickelt zu seyn; aber diese umfassende Bestimmtheit ist im concreten Selbstgefühl enthalten und vorhanden. — Um den Unterschied von Träumen und Wachen zu erkennen, braucht man nur den Kantischen Unterschied der Objectivität der Vorstellung (ihres Bestimmtseyns durch Kategorien) von der Subjectivität derselben überhaupt vor Augen zu haben; zugleich muß man wissen, was so eben bemerkt worden, daß Das, was im Geiste wirklich vorhanden ist, darum nicht auf explicite Weise in seinem Bewußtseyn gesetzt zu seyn nöthig hat, so wenig als etwa die Erhebung des fühlenden Geistes zu Gott in Form der Beweise vom Daseyn Gottes vor dem Bewußtseyn zu stehen nöthig hat, ungeachtet, wie früher auseinandergesetzt worden, diese Beweise ganz nur den Gehalt und Inhalt jenes Gefühls ausdrücken.

Zusatz. Durch das Erwachen tritt die natürliche Seele

des menschlichen Individuums zu ihrer Substanz in ein Verhältniß, das als die Wahrheit, — als die Einheit der beiden Beziehungen betrachtet werden muß, welche, einerseits in der den Verlauf der Lebensalter hervorbringenden Entwicklung, andererseits im Geschlechtsverhältniß, zwischen der Einzelnheit und der substantiellen Allgemeinheit oder der Gattung des Menschen statt finden. Denn während in jenem Verlauf die Seele als das beharrende Eine Subject erscheint, die an ihr hervortretenden Unterschiede aber nur Veränderungen, folglich nur fließende, nicht bestehende Unterschiede sind, — und während dagegen im Geschlechtsverhältniß das Individuum zu einem festen Unterschiede, zum reellen Gegensatze gegen sich selber kommt, und die Beziehung des Individuums auf die an ihm selber thätige Gattung zu einer Beziehung auf ein Individuum entgegengesetzten Geschlechtes sich entwickelt, — während also dort die einfache Einheit, hier der feste Gegensatz vorherrscht, — sehen wir in der erwachenden Seele eine nicht bloß einfache, vielmehr eine durch den Gegensatz vermittelte Beziehung der Seele auf sich, in diesem Fürsichseyn der Seele aber den Unterschied weder als einen so fließenden, wie im Verlauf der Lebensalter, noch als einen so festen, wie im Geschlechtsverhältniß, sondern als den an Einem und demselben Individuum sich hervorbringenden dauernden Wechsel der Zustände des Schlafens und Wachens. Die Nothwendigkeit des dialektischen Fortgangs vom Geschlechtsverhältniß zum Erwachen der Seele liegt aber näher darin, daß, indem jedes der zu einander in geschlechtlicher Beziehung stehenden Individuen, kraft ihrer an-sich-seyenden Einheit, in dem anderen sich selber wiederfindet, die Seele aus ihrem Ansichseyn zum Fürsichseyn, — das heißt eben, — aus ihrem Schlaf zum Erwachen gelangt. Was im Geschlechtsverhältniß an zwei Individuen vertheilt ist, — nämlich eine mit ihrer Substanz in unmittelbarer Einheit bleibende, und eine in den Gegensatz gegen diese Substanz eingehende Subjectivität, — Das ist in der erwachenden Seele vereinigt, hat somit

die Festigkeit seines Gegensatzes verloren, und jene Flüssigkeit des Unterschieds erhalten, durch welche Dasselbe zu bloßen Zuständen wird. Der Schlaf ist der Zustand des Versunkenseyns der Seele in ihre unterschiedslose Einheit, — das Wachen dagegen der Zustand des Eingegangenseyns der Seele in den Gegensatz gegen diese einfache Einheit. Das Naturleben des Geistes hat hier noch sein Bestehen; denn obgleich die erste Unmittelbarkeit der Seele bereits aufgehoben und nun zu einem bloßen Zustande herabgesetzt ist, so erscheint doch das durch die Negation jener Unmittelbarkeit zu Stande gekommene Fürsichseyn der Seele gleichfalls noch in der Gestalt eines bloßen Zustandes. Das Fürsichseyn, die Subjectivität der Seele ist noch nicht mit ihrer an-sich-seyenden Substantialität zusammengefaßt; beide Bestimmungen erscheinen noch als einander ausschließende, sich abwechselnde Zustände. Allerdings fällt in das Wachseyn die wahrhaft geistige Thätigkeit, — der Wille und die Intelligenz; in dieser concreten Bedeutung haben wir jedoch das Wachseyn hier noch nicht zu betrachten, sondern nur als Zustand, folglich als etwas vom Willen und von der Intelligenz wesentlich Unterschiedenes. Daß aber der in seiner Wahrheit als reine Thätigkeit zu fassende Geist die Zustände des Schlafens und Wachens an sich hat, rührt davon her, daß derselbe auch Seele ist, und als Seele sich zu der Form eines Natürlichen, eines Unmittelbaren, eines Leidenden herabsetzt. In dieser Gestalt erleidet der Geist nur sein Fürsichwerden. Man kann daher sagen, das Erwachen werde dadurch bewirkt, daß der Blitz der Subjectivität die Form der Unmittelbarkeit des Geistes durchschlage. Zwar kann sich der freie Geist auch zum Erwachen bestimmen; hier in der Anthropologie betrachten wir aber das Erwachen nur in sofern, als es ein Geschehen, und zwar dieß noch ganz unbestimmte Geschehen ist, daß der Geist sich selber und eine ihm gegenüberstehende Welt überhaupt findet; — ein Sichfinden, das zunächst nur zur Empfindung fortschreitet, aber von der concreten Bestimmung der Intelligenz und des Willens

noch weit entfernt bleibt. Daß die Seele, indem sie erwacht, sich und die Welt, — diese Zweiheit, diesen Gegensatz, — bloß *findet*, darin besteht eben hier die Natürlichkeit des Geistes.

Die im Erwachen erfolgende Unterscheidung der Seele von sich selbst und von der Welt hängt nun, wegen ihrer Natürlichkeit, mit einem physikalischen Unterschiede, nämlich mit dem Wechsel von Tag und Nacht zusammen. Es ist natürlich für den Menschen, bei Tage zu wachen, und bei Nacht zu schlafen; denn wie der Schlaf der Zustand der Ununterschiedenheit der Seele ist, so verdunkelt die Nacht den Unterschied der Dinge; und wie das Erwachen das Sichvonsichselberunterscheiden der Seele darstellt, so läßt das Licht des Tages die Unterschiede der Dinge hervortreten.

Aber nicht nur in der physikalischen Natur, sondern auch im menschlichen Organismus findet sich ein Unterschied, welcher dem Unterschiede des Schlafens und Wachens der Seele entspricht. Am animalischen Organismus ist wesentlich die Seite seines Insichbleibens von der Seite seines Gerichtetseyns gegen Anderes zu unterscheiden. *Bichat* hat die erstere Seite das *organische* Leben, die letztere das *animalische* Leben genannt. Zum organischen Leben rechnet er das Reproductionssystem, — die Verdauung, den Blutumlauf, die Transpiration, das Athmen. Dieß Leben dauert im Schlafe fort; es endigt nur mit dem Tode. Das animalische Leben dagegen, — zu welchem nach *Bichat* das System der Sensibilität und der Irritabilität, die Thätigkeit der Nerven und Muskeln gehört, — dieß theoretische und praktische nach außen Gerichtetseyn hört im Schlafe auf; weßhalb schon die Alten den Schlaf und den Tod als Brüder dargestellt haben. Die einzige Weise, wie sich der animalische Organismus im Schlafe noch auf die Außenwelt bezieht, ist das Athmen, dieß ganz abstracte Verhältniß zum unterschiedslosen Elemente der Luft. Zur particularisirten Aeußerlichkeit hingegen steht der gesunde Organismus des Menschen im Schlafe in keiner Beziehung mehr. Wenn daher

der Mensch im Schlafe nach außen thätig wird, so ist er krank. Dieß findet bei den Schlafwandlern statt. Dieselben bewegen sich mit der größten Sicherheit; einige haben Briefe geschrieben und gesiegelt. Doch ist im Schlafwandeln der Sinn des Gesichts paralysirt, das Auge in einem kataleptischen Zustande.

In Demjenigen, was Bichat das animalische Leben nennt, herrscht also ein Wechsel von Ruhe und Thätigkeit, — somit, — wie im Wachen, — ein Gegensatz, während das in jenen Wechsel nicht eingehende organische Leben der im Schlafe vorhandenen Unterschiedslosigkeit der Seele entspricht.

Außer jenem Unterschied der Thätigkeit des Organismus ist aber auch in der Gestaltung der Organe des inneren und des nach außen gerichteten Lebens ein dem Unterschied des Schlafens und des Wachens gemäßer Unterschied zu bemerken. Die äußeren Organe, — die Augen, die Ohren, — sowie die Extremitäten, die Hände und die Füße, sind symmetrisch verdoppelt, und — beiläufig gesagt — durch diese Symmetrie fähig, Gegenstand der Kunst zu werden. Die inneren Organe dagegen zeigen entweder gar keine, oder wenigstens nur eine unsymmetrische Verdoppelung. Wir haben nur Einen Magen. Unsere Lunge hat zwar zwei Flügel, wie das Herz zwei Kammern hat; aber sowohl das Herz, wie die Lunge, enthalten auch schon die Beziehung des Organismus auf ein Entgegengesetztes, auf die Außenwelt. Zudem sind weder die Lungenflügel, noch die Herzkammern so symmetrisch, wie die äußeren Organe.

Was den geistigen Unterschied des Wachens vom Schlafen betrifft, so kann außer dem in obigem Paragraphen darüber Gesagten noch Folgendes bemerkt werden. Wir haben den Schlaf als denjenigen Zustand bestimmt, in welchem die Seele sich weder in sich selbst noch von der Außenwelt unterscheidet. Diese an und für sich nothwendige Bestimmung wird durch die Erfahrung bestätigt. Denn wenn unsere Seele immer nur Ein und Dasselbe empfindet oder sich vorstellt, wird sie schläfrig. So kann

die einförmige Bewegung des Wiegens, eintöniges Singen, das Gemurmel eines Baches Schläfrigkeit in uns hervorbringen. Dieselbe Wirkung entsteht durch die Faselei, durch unzusammenhängende, gehaltlose Erzählungen. Unser Geist fühlt sich nur dann vollkommen wach, wenn ihm etwas Interessantes, etwas zugleich Neues und Gehaltvolles, etwas verständig in sich Unterschiedenes und Zusammenhängendes geboten wird; denn in solchem Gegenstande findet er sich selber wieder. Zur Lebendigkeit des Wachseyns gehört also der Gegensatz und die Einheit des Geistes mit dem Gegenstande. Findet dagegen der Geist in dem Anderen die in sich unterschiedene Totalität, welche er selber ist, nicht wieder, so zieht er sich von dieser Gegenständlichkeit in seine unterschiedslose Einheit mit sich zurück, langweilt sich und schläft ein. — In dem eben Bemerkten ist aber schon enthalten, daß nicht der Geist überhaupt, sondern bestimmter das verständige und das vernünftige Denken durch den Gegenstand in Spannung gesetzt werden muß, wenn das Wachseyn in der ganzen Schärfe seiner Unterschiedenheit vom Schlafe und vom Träumen vorhanden seyn soll. Wir können uns im Wachen, — wenn wir das Wort im abstracten Sinne nehmen, — sehr langweilen; und umgekehrt ist es möglich, daß wir uns im Traume lebhaft für Etwas interessiren. Aber im Traume ist es nur unser vorstellendes, nicht unser verständiges Denken, dessen Interesse erregt wird.

Ebenso wenig aber, wie die unbestimmte Vorstellung des Sichinteressirens für die Gegenstände zur Unterscheidung des Wachens vom Träumen hinreicht, kann auch die Bestimmung der Klarheit für jene Unterscheidung genügend erscheinen. Denn erstlich ist diese Bestimmung nur eine quantitative; sie drückt nur die Unmittelbarkeit der Anschauung, folglich nicht das Wahrhafte aus; Dieß haben wir erst vor uns, wenn wir uns überzeugen, daß das Angeschaute eine vernünftige Totalität in sich ist. Und zweitens wissen wir sehr wohl, daß das Träumen sich nicht einmal immer als das Unklarere vom Wachen unterscheidet, sondern im

Gegentheil oft, namentlich bei Krankheiten und bei Schwärmern, klarer ist, als das Wachen.

Endlich würde auch dadurch keine genügende Unterscheidung gegeben werden, daß man ganz unbestimmt sagte, nur im Wachen denke der Mensch. Denn das Denken überhaupt gehört so sehr zur Natur des Menschen, daß derselbe immer, auch im Schlafe, denkt. In allen Formen des Geistes, — im Gefühl, in der Anschauung, wie in der Vorstellung, — bleibt das Denken die Grundlage. Dasselbe wird daher, in sofern es diese unbestimmte Grundlage ist, von dem Wechsel des Schlafens und des Wachens nicht berührt, macht hier nicht ausschließlich Eine Seite der Veränderung aus, sondern steht als die ganz allgemeine Thätigkeit über beiden Seiten dieses Wechsels. Anders verhält sich hingegen die Sache in Bezug auf das Denken, in sofern dasselbe als eine unterschiedene Form der geistigen Thätigkeit den anderen Formen des Geistes gegenübertritt. In diesem Sinne hört das Denken im Schlafe und im Traume auf. Verstand und Vernunft — die Weisen des eigentlichen Denkens — sind nur im Wachen thätig. Erst im Verstande hat die der erwachenden Seele zukommende abstracte Bestimmung des Sichselbstunterscheidens vom Natürlichen, von ihrer unterschiedslosen Substanz und von der Außenwelt, ihre intensive, concrete Bedeutung, da der Verstand das unendliche Insichseyn ist, welches sich zur Totalität entwickelt und eben dadurch sich von der Einzelnheit der Außenwelt frei gemacht hat. Wenn aber das Ich in sich selber frei ist, macht es auch die Gegenstände von seiner Subjectivität unabhängig, betrachtet es dieselben gleichfalls als Totalitäten und als Glieder einer sie alle umfassenden Totalität. Am Aeußerlichen ist nun die Totalität nicht als freie Idee, sondern als Zusammenhang der Nothwendigkeit. Dieser objective Zusammenhang ist Dasjenige, wodurch sich die Vorstellungen, die wir im Wachen haben, wesentlich von denen unterscheiden, die im Traume entstehen. Begegnet mir daher im Wachen Etwas, dessen Zusammenhang mit dem übrigen

Zustande der Außenwelt ich noch nicht zu entdecken vermag, so kann ich fragen: wache ich oder träume ich? Im Traume verhalten wir uns nur vorstellend; da werden unsere Vorstellungen nicht von den Kategorien des Verstandes beherrscht. Das bloße Vorstellen reißt aber die Dinge aus ihrem concreten Zusammenhange völlig heraus, vereinzelt dieselben. Daher fließt im Traume Alles auseinander, durchkreuzt sich in wilder Unordnung, verlieren die Gegenstände allen nothwendigen, objectiven, verständigen, vernünftigen Zusammenhang, und kommen nur in eine ganz oberflächliche, zufällige, subjective Verbindung. So geschieht es, daß wir Etwas, das wir im Schlafe hören, in einen ganz anderen Zusammenhang bringen, als dasselbe in der Wirklichkeit hat. Man hört z. B. eine Thüre stark zuschlagen, glaubt, es sey ein Schuß gefallen, und mahlt sich nun eine Räubergeschichte aus. Oder man empfindet im Schlaf auf der Brust einen Druck, und erklärt sich denselben durch den Alp. Das Entstehen solcher falschen Vorstellungen im Schlafe ist deßhalb möglich, weil in diesem Zustande der Geist nicht die für-sich-seyende Totalität ist, mit welcher derselbe im Wachen alle seine Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen vergleicht, um aus der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der einzelnen Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen mit seiner für-sich-seyenden Totalität die Objectivität oder Nichtobjectivität jenes Inhalts zu erkennen. Auch wachend kann zwar der Mensch sich in der Faselei ganz leeren, subjectiven Vorstellungen überlassen; wenn er aber den Verstand nicht verloren hat, weiß er zugleich, daß diese Vorstellungen nur Vorstellungen sind, weil sie mit seiner präsenten Totalität in Widerspruch stehen.

Bloß hier und da findet sich im Traume Einiges, das einen ziemlichen Zusammenhang mit der Wirklichkeit hat. Namentlich gilt Dieß von den Träumen vor Mitternacht; in diesen können die Vorstellungen noch einigermaaßen von der Wirklichkeit, mit welcher wir uns am Tage beschäftigt haben, in Ordnung zusam-

mengehalten werden. Um Mitternacht ist, wie die Diebe sehr gut wissen, der Schlaf am festesten; da hat sich die Seele von aller Spannung gegen die Außenwelt in sich zurückgezogen. Nach Mitternacht werden die Träume noch willkürlicher, als vorher. Mitunter fühlen wir jedoch im Traume Etwas voraus, das wir in der Zerstreuung des wachenden Bewußtseyns nicht bemerken. So kann schweres Blut im Menschen das bestimmte Gefühl einer Krankheit erregen, von welcher er im Wachen noch gar nichts geahnt hat. Ebenso kann man durch den Geruch eines schwelenden Körpers im Schlafe zu Träumen von Feuersbrünsten angeregt werden, die erst einige Tage nachher zum Ausbruch kommen, und auf deren Vorzeichen wir im Wachen nicht geachtet haben.

Schließlich ist noch zu bemerken, daß das Wachen, als natürlicher Zustand, als eine natürliche Spannung der individuellen Seele gegen die Außenwelt, eine Grenze, ein Maaß hat, — daß daher die Thätigkeit des wachenden Geistes ermüdet und so den Schlaf herbeiführt, der seinerseits gleichfalls eine Grenze hat und zu seinem Gegentheil fortgehen muß. Dieser doppelte Uebergang ist die Weise, wie in dieser Sphäre die Einheit der an-sich-seyenden Substantialität der Seele mit deren für-sich-seyender Einzelnheit zur Erscheinung kommt.

γ) Empfindung.

§. 399.

Schlafen und Wachen sind zunächst zwar nicht bloße Veränderungen, sondern wechselnde Zustände (Progreß ins Unendliche). In diesem ihrem formellen negativen Verhältniß ist aber eben so sehr das affirmative vorhanden. In dem Fürsichseyn der wachen Seele ist das Seyn als ideelles Moment enthalten; sie findet so die Inhalts-Bestimmtheiten ihrer schlafenden Natur, welche als in ihrer Substanz an sich in derselben sind, in sich selbst und zwar für sich. Als Bestimmtheit ist dieß Besondere von der Identität des Fürsichseyns mit sich, unterschieden

und zugleich in dessen Einfachheit einfach enthalten, — Empfindung.

Zusatz. Was den dialektischen Fortgang von der erwachenden Seele zur Empfindung betrifft, so haben wir darüber Folgendes zu bemerken. Der nach dem Wachen eintretende Schlaf ist die natürliche Weise der Rückkehr der Seele aus der Differenz zur unterschiedslosen Einheit mit sich. In soweit der Geist in den Banden der Natürlichkeit befangen bleibt, stellt diese Rückkehr nichts dar, als die leere Wiederholung des Anfangs, — einen langweiligen Kreislauf. An sich, oder dem Begriffe nach, ist aber in jener Rückkehr zugleich ein Fortschritt enthalten. Denn der Uebergang des Schlafs in das Wachen und des Wachens in den Schlaf hat für uns das ebenso positive wie negative Resultat, daß sowohl das im Schlafe vorhandene ununterschiedene substantielle Seyn der Seele, wie das im Erwachen zu Stande kommende noch ganz abstracte, noch ganz leere Fürsichseyn derselben sich in ihrer Getrenntheit als einseitige, unwahre Bestimmungen erweisen, und ihre concrete Einheit als ihre Wahrheit hervortreten lassen. In dem sich wiederholenden Wechsel von Schlaf und Wachen streben diese Bestimmungen immer nur nach ihrer concreten Einheit, ohne dieselbe jemals zu erreichen; jede dieser Bestimmungen fällt da aus ihrer eigenen Einseitigkeit immer nur in die Einseitigkeit der entgegengesetzten Bestimmung. Zur Wirklichkeit aber kommt diese, in jenem Wechsel immer nur erstrebte Einheit in der empfindenden Seele. Indem die Seele empfindet, hat sie es mit einer unmittelbaren, seyenden, noch nicht durch sie hervorgebrachten, sondern von ihr nur vorgefundenen, innerlich oder äußerlich gegebenen, also von ihr nicht abhängenden Bestimmung zu thun. Zugleich ist aber diese Bestimmung in die Allgemeinheit der Seele versenkt, wird dadurch in ihrer Unmittelbarkeit negirt, somit ideell gesetzt. Daher kehrt die empfindende Seele in diesem ihrem Anderen, als in dem Ihrigen, zu sich selber zurück, ist in dem Unmittelbaren, Seyenden, welches

sie empfindet, bei sich selber. So bekommt das im Erwachen vorhandene abstracte Fürsichseyn durch die Bestimmungen, welche an sich in der schlafenden Natur der Seele, in deren substantiellem Seyn enthalten sind, seine erste Erfüllung. Durch diese Erfüllung verwirklicht, vergewissert, bewährt die Seele sich ihr Fürsichseyn, ihr Erwachtseyn, — ist sie nicht bloß für sich, sondern setzt sie sich auch als für-sich-seyend, als Subjectivität, als Negativität ihrer unmittelbaren Bestimmungen. So erst hat die Seele ihre wahrhafte Individualität erreicht. Dieser subjective Punkt der Seele steht jetzt nicht mehr abgesondert, gegenüber der Unmittelbarkeit derselben, sondern macht sich in dem Mannigfaltigen geltend, das in jener Unmittelbarkeit, der Möglichkeit nach, enthalten ist. Die empfindende Seele setzt das Mannigfaltige in ihre Innerlichkeit hinein, sie hebt also den Gegensatz ihres Fürsichseyns oder ihrer Subjectivität, und ihrer Unmittelbarkeit oder ihres substantiellen Ansichseyns auf, — jedoch nicht auf die Weise, daß, wie beim Rückgang des Erwachens in den Schlaf, ihr Fürsichseyn seinem Gegentheil, jenem bloßen Ansichseyn, Platz machte, sondern so, daß ihr Fürsichseyn in der Veränderung, in dem Anderen sich erhält, sich entwickelt und bewährt, die Unmittelbarkeit der Seele aber von der Form eines neben jenem Fürsichseyn vorhandenen Zustandes zu einer nur in jenem Fürsichseyn bestehenden Bestimmung, folglich zu einem Schein herabgesetzt wird. Durch das Empfinden ist somit die Seele dahin gekommen, daß das ihre Natur ausmachende Allgemeine in einer unmittelbaren Bestimmtheit für sie wird. Nur durch dieß Fürsichwerden ist die Seele empfindend. Das Nichtanimalische empfindet eben deßhalb nicht, weil in demselben das Allgemeine in die Bestimmtheit versenkt bleibt, in dieser nicht für sich wird. Das gefärbte Wasser, zum Beispiel, ist nur für uns unterschieden von seinem Gefärbtseyn und von seiner Ungefärbtheit. Wäre Ein und dasselbe Wasser zugleich allgemeines und gefärbtes Wasser, so würde diese unterscheidende Bestimmtheit für das Wasser selber

seyn, dieses somit Empfindung haben; denn Empfindung hat Etwas dadurch, daß dasselbe in seiner Bestimmtheit sich als ein Allgemeines erhält.

In obiger Auseinandersetzung des Wesens der Empfindung ist schon enthalten, daß, wenn im Paragraph 398 das Erwachen ein Urtheil der individuellen Seele hat genannt werden dürfen, — weil dieser Zustand eine Theilung der Seele in eine für-sich-seyende und in eine nur seyende Seele, und zugleich eine unmittelbare Beziehung ihrer Subjectivität auf Anderes hervorbringt, — wir in der Empfindung das Vorhandenseyn eines Schlusses behaupten, und daraus die vermittelst der Empfindung erfolgende Vergewisserung des Wachseyns ableiten können. Indem wir erwachen, finden wir uns zunächst in einem ganz unbestimmten Unterschiedenseyn von der Außenwelt überhaupt. Erst, wenn wir anfangen zu empfinden, wird dieser Unterschied zu einem bestimmten. Um daher zum völligen Wachseyn und zur Gewißheit desselben zu gelangen, öffnen wir die Augen, fassen wir uns an, untersuchen wir, mit Einem Wort, ob etwas bestimmtes Anderes, ein bestimmt von uns Unterschiedenes für uns ist. Bei dieser Untersuchung beziehen wir uns auf das Andere nicht mehr geradezu, sondern mittelbar. So ist, z. B., die Berührung die Vermittlung zwischen mir und dem Anderen, da sie, von diesen beiden Seiten des Gegensatzes verschieden, doch zugleich beide vereinigt. Hier also, wie bei der Empfindung überhaupt, schließt die Seele vermittelst eines zwischen ihr und dem Anderen Stehenden in dem empfundenen Inhalte sich mit sich selber zusammen, reflectirt sich aus dem Anderen in sich, scheidet sich von demselben ab, und bestätigt sich dadurch ihr Fürsichseyn. Diese Zusammenschließung der Seele mit sich selber ist der Fortschritt, welchen die im Erwachen sich theilende Seele durch ihren Uebergang zur Empfindung macht.

§. 400.

Die Empfindung ist die Form des dumpfen Webens des

Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität, in der alle Bestimmtheit noch unmittelbar ist, nach ihrem Inhalte wie nach dem Gegensatze eines Objectiven gegen das Subject unentwickelt gesetzt, als seiner besondersten, natürlichen Eigenheit angehörig. Der Inhalt des Empfindens ist eben damit beschränkt und vorübergehend, weil er dem natürlichen, unmittelbaren Seyn, dem qualitativen also und endlichen angehört.

Alles ist in der Empfindung, und wenn man will, hat Alles, was im geistigen Bewußtseyn und in der Vernunft hervortritt, seine Quelle und Ursprung in derselben; denn Quelle und Ursprung heißt nichts Anderes, als die erste unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint. Es genügt nicht, daß Grundsätze, Religion u. s. f. nur im Kopfe seyen, sie müssen im Herzen, in der Empfindung seyn. In der That, was man so im Kopfe hat, ist im Bewußtseyn überhaupt, und der Inhalt demselben so gegenständlich, daß eben so sehr, als er in Mir, dem abstracten Ich, gesetzt ist, er auch von Mir nach meiner concreten Subjectivität entfernt gehalten werden kann; in der Empfindung dagegen ist solcher Inhalt Bestimmtheit meines ganzen, obgleich in solcher Form dumpfen Fürsichseyns; er ist also als mein Eigenstes gesetzt. Das Eigene ist das vom wirklichen concreten Ich Ungetrennte, und diese unmittelbare Einheit der Seele mit ihrer Substanz und dem bestimmten Inhalte derselben ist eben dieß Ungetrenntseyn, in sofern es nicht zum Ich des Bewußtseyns, noch weniger zur Freiheit vernünftiger Geistigkeit bestimmt ist. Daß übrigens Wille, Gewissen, Charakter, noch eine ganz andere Intensität und Festigkeit des Mein-eigen-seyns besitzen, als die Empfindung und der Complex derselben, das Herz, liegt auch in den gewöhnlichen Vorstellungen. — Es ist freilich richtig zu sagen, daß vor allem das Herz gut seyn müsse. Daß aber die Empfindung und das Herz nicht die Form ist, wodurch Etwas als religiös, sittlich, wahr, gerecht u. s. f. gerechtfer-

tigt sey, und daß die Berufung auf Herz und Empfindung entweder ein nur Nichts-sagendes oder vielmehr Schlechtes-sagendes ist, sollte für sich nicht nöthig seyn erinnert zu werden. Es kann keine trivialere Erfahrung geben, als die, daß es wenigstens gleichfalls böse, schlechte, gottlose, niederträchtige u. s. f. Empfindungen und Herzen giebt; ja daß aus den Herzen nur solcher Inhalt kommt, ist in den Worten ausgesprochen: Aus dem Herzen kommen hervor arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Lästerung u. s. f. In solchen Zeiten, in welchen das Herz und die Empfindung zum Kriterium des Guten, Sittlichen und Religiösen von wissenschaftlicher Theologie und Philosophie gemacht wird, da wird es nöthig an jene triviale Erfahrung zu erinnern, ebenso sehr als es auch heutigstags nöthig ist, überhaupt daran zu mahnen, daß das Denken das Eigenste ist, wodurch der Mensch sich vom Vieh unterscheidet, und daß er das Empfinden mit diesem gemein hat.

Zusatz. Obgleich auch der dem freien Geiste angehörige, eigenthümlich menschliche Inhalt die Form der Empfindung annimmt, so ist diese Form als solche doch eine der thierischen und der menschlichen Seele gemeinsame, daher jenem Inhalt nicht gemäße. Das Widersprechende zwischen dem geistigen Inhalt und der Empfindung besteht darin, daß jener ein an-und-für-sich Allgemeines, Nothwendiges, wahrhaft Objectives, — die Empfindung dagegen etwas Vereinzeltes, Zufälliges, einseitig Subjectives ist. In wiefern die letztgenannten Bestimmungen von der Empfindung ausgesagt werden müssen, Das wollen wir hier kurz erläutern. Wie schon bemerkt, hat das Empfundene wesentlich die Form eines Unmittelbaren, eines Seyenden, — gleichviel, ob dasselbe aus dem freien Geiste, oder aus der Sinnenwelt herstamme. Die Idealisirung, welche das der äußeren Natur Angehörende durch das Empfundenwerden erfährt, ist eine noch ganz oberflächliche, von dem vollkommenen Aufheben der Unmittelbarkeit dieses Inhalts fern bleibende. Der an sich diesem seyenden

Inhalt entgegengesetzte geistige Stoff aber wird in der empfindenden Seele zu einem in der Weise der Unmittelbarkeit Existirenden. Da nun das Unvermittelte ein Vereinzeltes ist, so hat alles Empfundene die Form eines Vereinzelten. Dieß wird von den Empfindungen des Aeußerlichen leicht zugegeben, muß aber auch von den Empfindungen des Innerlichen behauptet werden. Indem das Geistige, das Vernünftige, das Rechtliche, Sittliche und Religiöse in die Form der Empfindung tritt, erhält es die Gestalt eines Sinnlichen, eines Außereinanderliegenden, eines Zusammenhangslosen, — bekommt es somit eine Aehnlichkeit mit dem äußerlich Empfundenen, das zwar nur in Einzelnheiten, z. B. in einzelnen Farben, empfunden wird, jedoch, wie das Geistige, an sich ein Allgemeines, z. B. Farbe überhaupt, enthält. Die umfassendere, höhere Natur des Geistigen tritt daher nicht in der Empfindung, sondern erst im begreifenden Denken hervor. In der Vereinzelung des empfundenen Inhalts ist aber zugleich seine Zufälligkeit und seine einseitig subjective Form begründet. Die Subjectivität der Empfindung muß nicht unbestimmterweise darin gesucht werden, daß der Mensch durch das Empfinden Etwas in sich setzt, — denn auch im Denken setzt er etwas in sich, — sondern bestimmter darin, daß er Etwas in seine natürliche, unmittelbare, einzelne, — nicht in seine freie, geistige, allgemeine Subjectivität setzt. Diese natürliche Subjectivität ist eine sich noch nicht selbst bestimmende, ihrem eigenen Gesetze folgende, auf nothwendige Weise sich bethätigende, sondern eine von außen bestimmte, an diesen Raum und an diese Zeit gebundene, von zufälligen Umständen abhängige. Durch Versetzung in diese Subjectivität wird daher aller Inhalt zu einem zufälligen, und erhält Bestimmungen, die nur diesem einzelnen Subjecte angehören. Es ist deßhalb durchaus unstatthaft, sich auf seine bloßen Empfindungen zu berufen. Wer Dieß thut, der zieht sich von dem, Allen gemeinsamen Felde der Gründe, des Denkens und der Sache, in seine einzelne Subjectivität zurück, in welche, — da dieselbe

ein wesentlich Passives ist, — das Unverständigste und Schlechteste ebenso gut, wie das Verständige und Gute, sich einzudrängen vermag. Aus allem Diesem erhellt, daß die Empfindung die schlechteste Form des Geistigen ist, und daß dieselbe den besten Inhalt verderben kann. — Zugleich ist in dem Obigen schon enthalten, daß der bloßen Empfindung der Gegensatz eines Empfindenden und eines Empfundenen, eines Subjectiven und eines Objectiven noch fremd bleibt. Die Subjectivität der empfindenden Seele ist eine so unmittelbare, so unentwickelte, eine so wenig sich selbst bestimmende und unterscheidende, daß die Seele, in sofern sie *nur* empfindet, sich noch nicht als ein einem Objectiven gegenüberstehendes Subjectives erfaßt. Dieser Unterschied gehört erst dem *Bewußtseyn* an, tritt erst dann hervor, wenn die Seele zu dem abstracten Gedanken ihres Ichs, ihres unendlichen Fürsichseyns gekommen ist. Von diesem Unterschiede haben wir daher erst in der Phänomenologie zu sprechen. Hier in der Anthropologie haben wir nur den durch den *Inhalt* der Empfindung gegebenen Unterschied zu betrachten. Dieß wird im folgenden Paragraphen geschehen.

§. 401.

Was die empfindende Seele in sich findet, ist einerseits das natürliche Unmittelbare, als in ihr ideell und ihr zueigen gemacht. Andererseits wird umgekehrt das ursprünglich dem Fürsichseyn, das ist, wie es weiter in sich vertieft, Ich des Bewußtseyns und freier Geist ist, Angehörige, zur natürlichen *Leiblichkeit* bestimmt und so empfunden. Hiernach unterscheidet sich eine Sphäre des Empfindens, welches zuerst Bestimmung der Leiblichkeit (des Auges u. s. f. überhaupt jedes körperlichen Theils) ist, die dadurch Empfindung wird, daß sie im Fürsichseyn der Seele *innerlich* gemacht, *erinnert* wird, — und eine andere Sphäre der im Geiste entsprungenen, ihm angehörigen Bestimmtheiten, die, um als gefundene zu seyn, um empfunden zu werden, *verleiblicht* werden. So ist die Bestimmtheit im Subject als in der Seele

gesetzt. Wie die weitere Specification jenes Empfindens in dem Systeme der Sinne vorliegt, so systematisiren sich nothwendig auch die Bestimmtheiten des Empfindens, die aus dem Inneren kommen, und deren Verleiblichung, als in der lebendigen concret entwickelten Natürlichkeit gesetzt, führt sich nach dem besondern Inhalt der geistigen Bestimmung in einem besondern Systeme oder Organe des Leibes aus.

Das Empfinden überhaupt ist das gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit. Die Sinne sind das einfache System der specificirten Körperlichkeit; a) die physische Idealität zerfällt in zwei, weil in ihr als unmittelbarer, noch nicht subjectiver Idealität der Unterschied als Verschiedenheit erscheint, die Sinne des bestimmten Lichts (vgl. §. 317 ff.) und des Klangs (§. 300). b) Die differente Realität ist sogleich für sich eine gedoppelte, — die Sinne des Geruchs und Geschmacks (§. 321. 322); c) der Sinn der gediegenen Realität, der schweren Materie, der Wärme (§. 303), der Gestalt (§. 310). Um den Mittelpunkt der empfindenden Individualität ordnen sich diese Specificationen einfacher, als in der Entwicklung der natürlichen Körperlichkeit.

Das System des innern Empfindens in seiner sich verleiblichenden Besonderung wäre würdig, in einer eigenthümlichen Wissenschaft, — einer psychischen Physiologie, ausgeführt und abgehandelt zu werden. Etwas von einer Beziehung dieser Art enthält schon die Empfindung der Angemessenheit oder Unangemessenheit einer unmittelbaren Empfindung zu dem für sich bestimmten sinnlichen Innern, — das Angenehme oder Unangenehme; wie auch die bestimmte Vergleichung im Symbolisiren der Empfindungen z. B. von Farben, Tönen, Gerüchen u. s. f. Aber es würde die interessanteste Seite einer psychischen Physiologie seyn, nicht die bloße Sympathie, sondern bestimmter die Verleiblichung zu betrachten, welche sich geistige Bestimmungen, insbesondere als

Affecte, geben. Es wäre der Zusammenhang zu begreifen, durch welchen der Zorn und Muth in der Brust, im Blute, im irritabeln Systeme, wie Nachdenken, geistige Beschäftigung im Kopfe dem Centrum des sensibeln Systemes empfunden wird. Es wäre ein gründlicheres Verständniß, als bisher, über die bekanntesten Zusammenhänge zu fassen, durch welche von der Seele heraus die Thräne, die Stimme überhaupt, näher die Sprache, Lachen, Seufzen, und dann noch viele andere Particularisationen sich bilden, die gegen das Pathognomische und Physiognomische zu liegen. Die Eingeweide und Organe werden in der Physiologie als Momente nur des animalischen Organismus betrachtet, aber sie bilden zugleich ein System der Verleiblichung des Geistigen, und erhalten hiedurch noch eine ganz andere Deutung.

Zusatz. Der Inhalt der Empfindung ist entweder ein aus der Außenwelt stammender, oder ein dem Inneren der Seele angehöriger; die Empfindung also entweder eine *äußerliche* oder eine *innerliche*. Die letztere Art der Empfindungen haben wir hier nur in sofern zu betrachten, als dieselben sich *verleiblichen*; nach der Seite ihrer Innerlichkeit fallen sie in das Gebiet der Psychologie. Dagegen sind die äußerlichen Empfindungen ausschließlich Gegenstand der Anthropologie.

Das Nächste, was wir über die Empfindungen der letztgenannten Art zu sagen haben, — ist, daß wir dieselben durch die verschiedenen *Sinne* erhalten. Das Empfindende ist hierbei von außen bestimmt, — das heißt, — seine Leiblichkeit wird von etwas Aeußerlichem bestimmt. Die verschiedenen Weisen dieses Bestimmtseyns machen die verschiedenen äußeren Empfindungen aus. Jede solche verschiedene Weise ist eine allgemeine Möglichkeit des Bestimmtwerdens, ein Kreis von einzelnen Empfindungen. So enthält, zum Beispiel, das Sehen die unbestimmte Möglichkeit vielfacher Gesichtsempfindungen. Die allgemeine Natur des beseelten Individuums zeigt sich auch darin, daß dasselbe in

den bestimmten Weisen des Empfindens nicht an etwas Einzelnes gebunden ist, sondern einen Kreis von Einzelnheiten umfaßt. Könnte ich hingegen nur Blaues sehen, so wäre diese Beschränkung eine Qualität von mir. Aber da ich, im Gegensatze gegen die natürlichen Dinge, das in der Bestimmtheit bei sich selber seyende Allgemeine bin, so sehe ich überhaupt Farbiges, oder vielmehr die sämmtlichen Verschiedenheiten des Farbigen.

Die allgemeinen Weisen des Empfindens beziehen sich auf die in der Naturphilosophie als nothwendig zu erweisenden verschiedenen physikalischen und chemischen Bestimmtheiten des Natürlichen, und sind durch die verschiedenen Sinnesorgane vermittelt. Daß überhaupt die Empfindung des Aeußerlichen in solche verschiedene, gegen einander gleichgültige Weisen des Empfindens auseinander fällt, — das liegt in der Natur ihres Inhalts, da dieser ein sinnlicher, das Sinnliche aber mit dem Sichselbstäußerlichen so synonym ist, daß selbst die innerlichen Empfindungen durch ihr einander Aeußerlichseyn zu etwas Sinnlichem werden.

Warum wir nun aber gerade die bekannten fünf Sinne, — nicht mehr und nicht weniger, und eben diese so unterschiedenen — haben, davon muß in der philosophischen Betrachtung die vernünftige Nothwendigkeit nachgewiesen werden. Dieß geschieht, indem wir die Sinne als Darstellungen der Begriffsmomente fassen. Dieser Momente sind, wie wir wissen, nur drei. Aber die Fünfzahl der Sinne reducirt sich ganz natürlich auf drei Klassen von Sinnen. Die erste wird von den Sinnen der physischen Idealität, — die zweite von denen der realen Differenz gebildet; in die dritte fällt der Sinn der irdischen Totalität.

Als Darstellungen der Begriffsmomente müssen diese drei Klassen, jede in sich selber, eine Totalität bilden. Nun enthält aber die erste Klasse den Sinn des abstract Allgemeinen, des abstract Ideellen, also des nicht wahrhaft Totalen. Die Totalität kann daher hier nicht als eine concrete, sondern nur als eine außereinanderfallende, als eine in sich selber entzweite, an zwei

abstracte Momente vertheilte vorhanden seyn. Deßwegen umfaßt die erste Klasse zwei Sinne, — das Sehen und das Hören. Für das Sehen ist das Ideelle als ein einfach sich auf sich Beziehendes, — für das Gehör als ein durch die Negation des Materiellen sich Hervorbringendes. — Die zweite Klasse stellt, als die Klasse der Differenz, die Sphäre des Processes, der Scheidung und Auflösung der concreten Körperlichkeit dar. Aus der Bestimmung der Differenz folgt aber sogleich eine Doppelheit der Sinne dieser Klasse. Die zweite Klasse enthält daher den Sinn des Geruchs und des Geschmacks. Jener ist der Sinn des abstracten, — dieser der Sinn des concreten Processes. Die dritte Klasse endlich begreift nur Einen Sinn, — das Gefühl, — weil das Gefühl der Sinn der concreten Totalität ist.

Betrachten wir jetzt die einzelnen Sinne etwas näher.

Das Gesicht ist der Sinn desjenigen physischen Ideellen, welches wir das Licht nennen. Von diesem können wir sagen, daß dasselbe gleichsam der physikalischgewordene Raum sey. Denn das Licht ist, wie der Raum, ein Untrennbares, ein ungetrübt Ideelles, die absolut bestimmungslose Extension, ohne alle Reflexion in sich, — in sofern ohne Innerlichkeit. Das Licht manifestirt Anderes, — dieß Manifestiren macht sein Wesen aus; — aber in sich selber ist es abstracte Identität mit sich, das innerhalb der Natur selber hervortretende Gegentheil des Außereinanderseyns der Natur, also die immaterielle Materie. Darum leistet das Licht keinen Widerstand, hat es keine Schranke in sich, dehnt es sich nach allen Seiten in's Ungemessene aus, ist es absolut leicht, imponderabel. Nur mit diesem ideellen Elemente, und mit dessen Trübung durch das Finstere, — das heißt — mit der Farbe, hat das Gesicht es zu thun. Die Farbe ist das Gesehene, das Licht das Mittel des Sehens. Das eigentlich Materielle der Körperlichkeit dagegen geht uns beim Sehen noch nichts an. Die Gegenstände, die wir sehen, können daher fern von uns seyn. Wir verhalten uns dabei zu den Dingen gleichsam

nur theoretisch, noch nicht praktisch; denn wir lassen dieselben beim Sehen ruhig als ein Seyendes bestehen, und beziehen uns nur auf ihre ideelle Seite. Wegen dieser Unabhängigkeit des Gesichts von der eigentlichen Körperlichkeit kann man dasselbe den edelsten Sinn nennen. Andererseits ist das Gesicht ein sehr unvollkommener Sinn, weil durch denselben der Körper nicht als räumliche Totalität, nicht als Körper, sondern immer nur als Fläche, nur nach den beiden Dimensionen der Breite und Höhe unmittelbar an uns kommt, und wir erst dadurch, daß wir uns gegen den Körper verschiedene Standpunkte geben, denselben nach einander in allen seinen Dimensionen, in seiner totalen Gestalt zu sehen bekommen. Ursprünglich erscheinen, — wie wir an den Kindern beobachten können, — dem Gesichte, eben weil es die Tiefe nicht unmittelbar sieht, die entferntesten Gegenstände mit den nächsten auf Einer und derselben Fläche. Erst, indem wir bemerken, daß der durch das Gefühl wahrgenommenen Tiefe ein Dunkeles, ein Schatten entspricht, kommen wir dahin, daß wir da, wo uns ein Schatten sichtbar wird, eine Tiefe zu sehen glauben. Damit hängt zusammen, daß wir das Maaß der Entfernung der Körper nicht unmittelbar durch das Gesicht wahrnehmen, sondern nur aus dem Kleiner- oder Größererscheinen der Gegenstände erschließen können.

Dem Gesicht, als dem Sinne der innerlichkeitslosen Idealität, steht das Gehör als der Sinn der reinen Innerlichkeit des Körperlichen gegenüber. Wie sich das Gesicht auf den physikalisch gewordenen Raum, — auf das Licht, — bezieht, so bezieht sich das Gehör auf die physikalisch gewordene Zeit, — auf den Ton. Denn der Ton ist das Zeitlichgesetztwerden der Körperlichkeit, die Bewegung, das Schwingen des Körpers in sich selber, — ein Erzittern, eine mechanische Erschütterung, bei welcher der Körper, ohne seinen relativen Ort, als ganzer Körper, verändern zu müssen, nur seine Theile bewegt, seine innere Räumlichkeit zeitlich setzt, also sein gleichgültiges Außereinanderseyn

aufhebt, und durch diese Aufhebung seine reine Innerlichkeit hervortreten läßt, aus der oberflächlichen Veränderung, welche er durch die mechanische Erschütterung erlitten hat, sich jedoch unmittelbar wieder herstellt. Das Medium aber, durch welches der Ton an unser Gehör kommt, ist nicht bloß das Element der Luft, sondern, in noch höherem Maaße, die zwischen uns und dem tönenden Gegenstande befindliche concrete Körperlichkeit, zum Beispiel, die Erde, an welche gehalten, das Ohr mitunter Kanonaden vernommen hat, die durch die bloße Vermittlung der Luft nicht gehört werden konnten.

Die Sinne der zweiten Klasse treten in Beziehung zur reellen Körperlichkeit. Sie haben es aber mit dieser noch nicht in sofern zu thun, als dieselbe für sich ist, Widerstand leistet, sondern nur in sofern diese sich in ihrer Auflösung befindet, in ihren Proceß eingeht. Dieser Proceß ist etwas Nothwendiges. Allerdings werden die Körper zum Theil durch äußerliche, zufällige Ursachen zerstört; aber außer diesem zufälligen Untergange gehen die Körper durch ihre eigene Natur unter, verzehren sie sich selber, — jedoch so, daß ihr Verderben den Schein hat, von außen an sie heranzukommen. So ist es die Luft, durch deren Einwirkung der Proceß des stillen, unmerkbaren Sichverflüchtigens aller Körper, das Verduften der vegetabilischen und der animalischen Gebilde entsteht. Obgleich nun sowohl der Geruch wie der Geschmack zu der sich auflösenden Körperlichkeit in Beziehung stehen, so unterscheiden sich diese beiden Sinne von einander doch dadurch, daß der Geruch den Körper in dem abstracten, einfachen, unbestimmten Processe der Verflüchtigung oder Verduftung empfängt, — der Geschmack hingegen auf den realen concreten Proceß des Körpers und auf die in diesem Proceß hervortretenden chemischen Bestimmtheiten des Süßen, des Bitteren, des Kalichten, des Saueren und des Salzigen sich bezieht. Beim Geschmack wird ein unmittelbares Berühren des Gegenstandes nöthig, während selbst noch der Geruchssinn einer solchen Berührung nicht

bedarf, dieselbe aber beim Hören noch weniger nöthig ist, und beim Sehen gar nicht stattfindet.

Die dritte Klasse enthält, wie schon bemerkt, nur den Einen Sinn des Gefühls. In sofern dieses vornehmlich in den Fingern seinen Sitz hat, nennt man dasselbe auch den Tastsinn. Das Gefühl ist der concreteste aller Sinne. Denn seine unterschiedene Wesenheit besteht in der Beziehung, — weder auf das abstract allgemeine oder ideelle Physikalische, noch auf die sich scheidenden Bestimmtheiten des Körperlichen, — sondern auf die gediegene Realität des Letzteren. Erst für das Gefühl ist daher eigentlich ein für sich bestehendes Anderes, ein für sich seyendes Individuelles, gegenüber dem Empfindenden als einem gleichfalls für sich seyenden Individuellen. In das Gefühl fällt deßhalb die Affection der Schwere, — das heißt, — der gesuchten Einheit der für sich beharrenden, nicht in den Proceß der Auflösung eingehenden, sondern Widerstand leistenden Körper. Ueberhaupt ist für das Gefühl das materielle Fürsichseyn. Zu den verschiedenen Weisen dieses Fürsichseyns gehört aber nicht nur das Gewicht, sondern auch die Art der Cohäsion, — das Harte, das Weiche, das Steife, das Spröde, das Rauhe, das Glatte. Zugleich mit der beharrenden, festen Körperlichkeit ist jedoch für das Gefühl auch die Negativität des Materiellen als eines für sich Bestehenden, — nämlich die Wärme. Durch diese wird die specifische Schwere und die Cohäsion der Körper verändert. Diese Veränderung betrifft somit Dasjenige, wodurch der Körper wesentlich Körper ist. In sofern kann man daher sagen, daß auch in der Affection der Wärme die gediegene Körperlichkeit für das Gefühl sey. Endlich fällt noch die Gestalt nach ihren drei Dimensionen dem Gefühl anheim; denn ihm gehört überhaupt die mechanische Bestimmtheit vollständig an.

Außer den angegebenen qualitativen Unterschieden haben die Sinne auch eine quantitative Bestimmung des Empfindens, eine Stärke oder Schwäche desselben. Die Quantität erscheint hier

nothwendig als *intensive* Größe, weil die Empfindung ein Einfaches ist. So ist, zum Beispiel, die Empfindung des von einer bestimmten Masse auf den Gefühlssinn ausgeübten Druckes etwas Intensives, obgleich dieß Intensive auch extensiv, — nach Maaßen, Pfunden u. s. w. — existirt. Die quantitative Seite der Empfindung bietet aber der philosophischen Betrachtung, selbst in sofern kein Interesse dar, als jene quantitative Bestimmung auch qualitativ wird, und dadurch ein *Maaß* bildet, über welches hinaus die Empfindung zu stark und daher schmerzlich, — und unter welchem sie unmerkbar wird.

Wichtig für die philosophische Anthropologie wird dagegen die Beziehung der äußeren Empfindungen auf das Innere des empfindenden Subjects. Dieß Innere ist nicht ein durchaus Unbestimmtes, Ununterschiedenes. Schon darin, daß die Größe der Empfindung eine intensive ist und ein gewisses Maaß haben muß, liegt eine Beziehung der Affection auf ein An- und- für- sich- Bestimmtseyn des Subjects, — eine gewisse Bestimmtheit der Empfindsamkeit desselben, — eine Reaction der Subjectivität gegen die Aeußerlichkeit, — somit der Keim oder Beginn der inneren Empfindung. Durch diese innerliche Bestimmtheit des Subjects unterscheidet sich bereits das äußere Empfinden des Menschen mehr oder weniger von dem der Thiere. Diese können zum Theil in gewissen Verhältnissen Empfindungen von etwas Aeußerlichem haben, das für die menschliche Empfindung noch nicht vorhanden ist. So sollen, zum Beispiel, die Kameele schon meilenweit Quellen und Ströme riechen.

Mehr aber, als durch jenes eigenthümliche Maaß der Empfindsamkeit wird die äußere Empfindung durch ihre Beziehung auf das *geistige* Innere zu etwas eigenthümlich Anthropologischem. Diese Beziehung hat nun mannigfaltige Seiten, die jedoch noch nicht alle hier schon in unsere Betrachtung gehören. Ausgeschlossen von dieser bleibt hier namentlich die Bestimmung der Empfindung als einer angenehmen oder unangenehmen, — dieß mehr

oder weniger mit Reflexion durchflochtene Vergleichen der äußeren Empfindung mit unserer an und für sich bestimmten Natur, deren Befriedigung oder Nichtbefriedigung durch eine Affection diese im ersten Fall zu einer angenehmen, im zweiten zur unangenehmen macht. — Ebenso wenig kann hier schon die Erweckung der Triebe durch die Affectionen in den Kreis unserer Untersuchung gezogen werden. Diese Erweckung gehört in das, uns hier noch fern liegende Gebiet des praktischen Geistes. Was wir an dieser Stelle zu betrachten haben, — Das ist einzig und allein das bewußtlose Bezogenwerden der äußeren Empfindung auf das geistige Innere. Durch diese Beziehung entsteht in uns Dasjenige, was wir Stimmung nennen; — eine Erscheinung des Geistes, von welcher sich zwar, (so wie von der Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen, und von der Erweckung der Triebe durch die Affectionen), bei den Thieren ein Analogon findet, — die jedoch, (wie die eben genannten anderen geistigen Erscheinungen), zugleich einen eigenthümlich menschlichen Charakter hat, — und die ferner, in dem von uns angegebenen engeren Sinne, zu etwas Anthropologischem dadurch wird, daß sie etwas vom Subject noch nicht mit vollem Bewußtseyn Gewußtes ist. Schon bei Betrachtung der noch nicht zur Individualität fortgeschrittenen natürlichen Seele haben wir von Stimmungen derselben zu reden gehabt, die einem Aeußerlichen entsprechen. Dieß Aeußerliche waren aber dort noch ganz allgemeine Umstände, von welchen man eben wegen ihrer unbestimmten Allgemeinheit eigentlich noch nicht sagen kann, daß sie empfunden werden. Auf dem Standpunkt hingegen, bis zu welchem wir bis jetzt die Entwicklung der Seele fortgeführt haben, ist die äußerliche Empfindung selber das die Stimmung Erregende. Diese Wirkung wird aber von der äußerlichen Empfindung in sofern hervorgebracht, als sich mit dieser unmittelbar, — das heißt, — ohne daß dabei die bewußte Intelligenz mitzuwirken brauchte, eine innere Bedeutung verknüpft. Durch diese Bedeutung wird die äußerliche Empfindung zu etwas

Symbolischem. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß hier noch nicht ein Symbol in der eigentlichen Bedeutung dieses Wortes vorhanden ist; denn, streng genommen, gehört zum Symbol ein von uns unterschiedener äußerlicher Gegenstand, in welchem wir uns einer innerlichen Bestimmtheit bewußt werden, oder den wir überhaupt auf eine solche Bestimmtheit beziehen. Bei der durch eine äußerliche Empfindung erregten Stimmung verhalten wir uns aber noch nicht zu einem von uns unterschiedenen äußerlichen Gegenstande, sind wir noch nicht Bewußtseyn. Folglich erscheint, wie gesagt, hier das Symbolische noch nicht in seiner eigentlichen Gestalt.

Die durch die symbolische Natur der Affectionen erregten geistigen Sympathieen sind nun etwas sehr wohl Bekanntes. Wir erhalten dergleichen von Farben, Tönen, Gerüchen, Geschmäcken, und auch von Demjenigen, was für den Gefühlssinn ist. — Was die Farben betrifft, so gibt es ernste, fröhliche, feurige, kalte, traurige und sanfte Farben. Man wählt daher bestimmte Farben als Zeichen der in uns vorhandenen Stimmung. So nimmt man für den Ausdruck der Trauer, der inneren Verdüsterung, der Umnachtung des Geistes die Farbe der Nacht, des vom Licht nicht erhellten Finsteren, das farblose Schwarz. Auch die Feierlichkeit und Würde wird durch Schwarz bezeichnet, weil in demselben das Spiel der Zufälligkeit, Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit keine Stelle findet. Das reine, lichtvolle, heitere Weiß entspricht dagegen der Einfachheit und Heiterkeit der Unschuld. Die eigentlichen Farben haben, so zu sagen, eine concretere Bedeutung als Schwarz und Weiß. So hat das Purpurroth von jeher für die königliche Farbe gegolten; denn dasselbe ist die machtvollste, für das Auge angreifendste Farbe, — die Durchdringung des Hellen und des Dunkelen in der ganzen Stärke ihrer Einheit und ihres Gegensatzes. Das Blau hingegen, als die dem passiven Dunkelen sich zuneigende einfache Einheit des Hellen und Dunkelen ist das Symbol der Sanftmuth, der Weiblichkeit, der Liebe und der Treue; weßhalb denn auch die Mahler

die Himmelskönigin fast immer in blauem Gewande gemahlt haben. Das Gelb ist nicht bloß das Symbol einer gewöhnlichen Heiterkeit, sondern auch des gelbsüchtigen Neides. Allerdings kann bei der Wahl der Farbe für die Bekleidung viel Conventionelles herrschen; zugleich offenbart sich jedoch, wie wir bemerklich gemacht haben, in jener Wahl ein vernünftiger Sinn. Auch der Glanz und die Mattigkeit der Farbe haben etwas Symbolisches; jener entspricht der in glänzenden Lagen gewöhnlich heiteren Stimmung des Menschen, — das Matte der Farbe hingegen der prunkverschmähenden Einfachheit und Ruhe des Charakters. Am Weißen selbst findet sich ein Unterschied des Glanzes und der Mattigkeit, je nachdem es, zum Beispiel, an Leinewand, an Baumwolle oder an Seide erscheint; und für das Symbolische dieses Unterschiedes trifft man bei vielen Völkern ein bestimmtes Gefühl.

Außer den Farben sind es besonders die Töne, welche eine entsprechende Stimmung in uns hervorbringen. Vornehmlich gilt Dieß von der menschlichen Stimme; denn diese ist die Hauptweise, wie der Mensch sein Inneres kund thut; was er ist, Das legt er in seine Stimme. In dem Wohlklange derselben glauben wir daher die Schönheit der Seele des Sprechenden, — in der Rauhigkeit seiner Stimme ein rohes Gefühl mit Sicherheit zu erkennen. So wird durch den Ton in dem ersteren Falle unsere Sympathie, in dem letzteren unsere Antipathie erweckt. Besonders aufmerksam auf das Symbolische der menschlichen Stimme sind die Blinden. Es wird sogar versichert, daß dieselben die körperliche Schönheit des Menschen an dem Wohlklange seiner Stimme erkennen wollen, — daß sie selbst die Pockennarbigkeit an einem leisen Sprechen durch die Nase zu hören vermeinen.

So viel über die Beziehung der äußerlichen Empfindungen auf das geistige Innere. Schon bei Betrachtung dieser Beziehung haben wir gesehen, daß das Innere des Empfindenden kein durchaus Leeres, kein vollkommen Unbestimmtes, sondern vielmehr ein an und für sich Bestimmtes ist. Dieß gilt schon von der

thierischen Seele, in unvergleichlich höherem Maaße jedoch vom menschlichen Inneren. In diesem findet sich daher ein Inhalt, der für sich nicht ein äußerlicher, sondern ein innerlicher ist. Zum Empfundenwerden dieses Inhalts ist aber einerseits eine äußerliche Veranlassung, andererseits eine Verleiblichung des innerlichen Inhalts, also eine Verwandlung oder Beziehung desselben nothwendig, die das Gegentheil von derjenigen Beziehung ausmacht, in welche der von den äußerlichen Sinnen gegebene Inhalt durch seine symbolische Natur gebracht wird. Wie die äußeren Empfindungen sich symbolisiren, — das heißt, — auf das geistige Innere bezogen werden, so entäußeren, verleiblichen sich die inneren Empfindungen nothwendigerweise, weil sie der natürlichen Seele angehören, folglich seyende sind, — somit ein unmittelbares Daseyn gewinnen müssen, in welchem die Seele für sich wird. Wenn wir von der inneren Bestimmung des empfindenden Subjects, — ohne Beziehung auf deren Verleiblichung, — sprechen, so betrachten wir dieß Subject auf die Weise, wie dasselbe nur für uns, aber noch nicht für sich selber in seiner Bestimmung bei sich ist, sich in ihr empfindet. Erst durch die Verleiblichung der inneren Bestimmungen kommt das Subject dahin, dieselben zu empfinden; denn zu ihrem Empfundenwerden ist nothwendig, daß sie sowohl von dem Subject unterschieden, als mit demselben identisch gesetzt werden; Beides geschieht aber erst durch die Entäußerung, durch die Verleiblichung der inneren Bestimmungen des Empfindenden. Das Verleiblichen jener mannigfaltigen inneren Bestimmungen setzt einen Kreis von Leiblichkeit, in welchem dasselbe erfolgt, voraus. Dieser Kreis, diese beschränkte Sphäre ist mein Körper. Derselbe bestimmt sich so als Empfindungssphäre, sowohl für die inneren, wie für die äußeren Bestimmungen der Seele. Die Lebendigkeit dieses meines Körpers besteht darin, daß seine Materialität nicht für sich zu seyn vermag, mir keinen Widerstand leisten kann, sondern mir unterworfen, von meiner Seele überall durchdrungen und für dieselbe ein Ideelles ist. Durch

diese Natur meines Körpers wird die Verleiblichung meiner Empfindungen möglich und nothwendig, — werden die Bewegungen meiner Seele unmittelbar zu Bewegungen meiner Körperlichkeit.

Die inneren Empfindungen sind nun von doppelter Art:

Erstens solche, die meine, in irgend einem besonderen Verhältnisse oder Zustande befindliche unmittelbare Einzelnheit betreffen; — dahin gehören, zum Beispiel, Zorn, Rache, Neid, Scham, Reue;

Zweitens solche, die sich auf ein an und für sich Allgemeines, — auf Recht, Sittlichkeit, Religion, auf das Schöne und Wahre, — beziehen.

Beide Arten der inneren Empfindungen haben, wie schon früher bemerkt, das Gemeinsame, daß sie Bestimmungen sind, welche mein unmittelbar einzelner, — mein natürlicher Geist in sich findet. Einerseits können beide Arten sich einander nähern, indem entweder der empfundene rechtliche, sittliche und religiöse Inhalt immer mehr die Form der Vereinzelung erhält, oder umgekehrt die zunächst das einzelne Subject betreffenden Empfindungen einen stärkeren Zusatz von allgemeinem Inhalt bekommen. Andererseits tritt der Unterschied beider Arten der inneren Empfindungen immer stärker hervor, je mehr sich die rechtlichen, sittlichen und religiösen Gefühle von der Beimischung der zufälligen Besonderheit des Subjects befreien, und sich dadurch zu reinen Formen des an und für sich Allgemeinen erheben. In eben dem Maaße aber, wie in den inneren Empfindungen das Einzelne dem Allgemeinen weicht, vergeistigen sich dieselben, verliert somit ihre Aeußerung an Leiblichkeit der Erscheinung.

Daß der nähere Inhalt der innerlichen Empfindung hier in der Anthropologie noch nicht Gegenstand unserer Auseinandersetzung seyn kann, — Das haben wir bereits oben ausgesprochen. Wie wir den Inhalt der äußeren Empfindungen aus der uns hier im Rücken liegenden Naturphilosophie als einen daselbst in seiner vernünftigen Nothwendigkeit erwiesenen aufge-

nommen haben; so müssen wir den Inhalt der inneren Empfindungen als einen erst im dritten Theile der Lehre vom subjectiven Geiste seine eigentliche Stelle findenden hier, so weit es nöthig ist, anticipiren. Unser Gegenstand ist für jetzt nur die Verleiblichung der inneren Empfindungen, und zwar bestimmter, — die unwillkürlich erfolgende, — nicht die von meinem Willen abhängende Verleiblichung meiner Empfindungen vermittelst der Geberde. Die letztere Art der Verleiblichung gehört noch nicht hierher, weil dieselbe voraussetzt, daß der Geist schon über seine Leiblichkeit Herr geworden sei, — dieselbe mit Bewußtseyn zu einem Ausdrucke seiner innerlichen Empfindungen gemacht habe; — Etwas, das hier noch nicht stattgefunden hat. An dieser Stelle haben wir, wie gesagt, nur den unmittelbaren Uebergang der innerlichen Empfindung in die leibliche Weise des Daseyns zu betrachten; welche Verleiblichung zwar auch für Andere sichtbar werden, sich zu einem Zeichen der inneren Empfindung gestalten kann, aber nicht nothwendig, — und jedenfalls ohne den Willen des Empfindenden, — zu einem solchen Zeichen wird.

Wie nun der Geist für die in Bezug auf Andere geschehende Darstellung seines Inneren vermittelst der Geberde die Glieder seines nach außen gerichteten, seines — wie Bichat sich ausdrückt — animalischen Lebens, — das Gesicht, die Hände und die Füße, — gebraucht; so müssen dagegen die Glieder des nach innen gekehrten Lebens, die sogenannten edlen Eingeweide, vorzugsweise als die Organe bezeichnet werden, in welchen für das empfindende Subject selber, aber nicht nothwendig für Andere, die inneren Empfindungen desselben auf unmittelbare, unwillkürliche Weise sich verleiblichen.

Die Hauptserscheinungen dieser Verleiblichung sind einem Jeden schon durch die Sprache bekannt, die darüber Manches enthält, das für tausendjährigen Irrthum nicht wohl erklärt werden kann. Im Allgemeinen mag bemerkt werden, daß die inneren Empfindungen sowohl der Seele als dem ganzen Leibe, theils

zuträglich, theils schädlich und sogar verderblich seyn können. Heiterkeit des Gemüths erhält, Kummer untergräbt die Gesundheit. Die durch Kummer und Schmerz in der Seele entstehende, sich auf leibliche Weise zur Existenz bringende Hemmung kann, — wenn dieselbe plötzlich erfolgt und ein gewisses Uebermaaß erreicht, — den Tod, oder den Verlust des Verstandes herbeiführen. Ebenso gefährlich ist zu große plötzliche Freude; durch dieselbe entsteht, wie durch übermächtigen Schmerz, für die Vorstellung ein so schneidender Widerspruch zwischen den bisherigen und den jetzigen Verhältnissen des empfindenden Subjects, — eine solche Entzweiung des Inneren, daß deren Verleiblichung die Zersprengung des Organismus, den Tod, — oder die Verrücktheit zur Folge zu haben vermag. Der charaktervolle Mensch ist jedoch solchen Einwirkungen viel weniger ausgesetzt, als Andere, da sein Geist sich von seiner Leiblichkeit weit freier gemacht, und in sich eine viel festere Haltung gewonnen hat, als ein an Vorstellungen und Gedanken armer, natürlicher Mensch, der nicht die Kraft besitzt, die Negativität eines plötzlich hereinbrechenden gewaltigen Schmerzes zu ertragen.

Selbst aber, wenn diese Verleiblichung in keinem vernichtenden Grade excitirend oder deprimirend wirkt, wird sie doch mehr oder weniger unmittelbar den *ganzen* Organismus ergreifen, da in demselben alle Organe und alle Systeme in lebendiger Einheit mit einander sich befinden. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß die inneren Empfindungen, nach der Verschiedenheit ihres Inhalts, zugleich ein *besonderes* Organ haben, in welchem sie sich zunächst und vorzugsweise verleiblichen. Dieser Zusammenhang der bestimmten Empfindung mit ihrer besonderen leiblichen Erscheinungsweise kann durch einzelne, wider die Regel laufende Fälle nicht widerlegt werden. Solche, der Ohnmacht der Natur zur Last fallende Ausnahmen berechtigen nicht, jenen Zusammenhang für einen rein zufälligen zu erklären, und etwa zu meinen, der Zorn könne ganz ebenso gut, wie im Herzen, auch im Un-

terleibe oder im Kopfe gefühlt werden. Schon die Sprache hat so viel Verstand, daß sie Herz für Muth, Kopf für Intelligenz, und nicht etwa Herz für Intelligenz gebraucht. Der Wissenschaft aber liegt es ob, die nothwendige Beziehung zu zeigen, welche zwischen einer bestimmten innerlichen Empfindung und der physiologischen Bedeutung des Organes herrscht, in welchem dieselbe sich verleiblicht. Wir wollen die allgemeinsten, diesen Punkt betreffenden Erscheinungen hier kurz berühren. — Es gehört zu den ausgemachtesten Erfahrungen, daß der Kummer, — dieß ohnmächtige Sich-in-sich-Vergraben der Seele, — vornehmlich als Unterleibskrankheit, also im Reproductionssysteme, folglich in demjenigen Systeme sich verleiblicht, welches die negative Rückkehr des animalischen Subjectes zu sich selber darstellt. — Der Muth und der Zorn dagegen, — dieß negative Nach-außen-Gerichtetseyn gegen eine fremde Kraft, gegen eine uns empörende Verletzung, — hat seinen unmittelbaren Sitz in der Brust, im Herzen, dem Mittelpunkte der Irritabilität, des negativen Hinaustreibens. Im Zorne schlägt das Herz, wird das Blut heißer, steigt dieß in's Gesicht, und spannen sich die Muskeln. Dabei, — besonders beim Aerger, wo der Zorn mehr innerlich bleibt, als kräftig sich austobt, — kann allerdings die schon dem Reproductionssysteme angehörende Galle überlaufen, und zwar in dem Grade, daß Gelbsucht entsteht. Es muß aber darüber bemerkt werden, daß die Galle gleichsam das Feurige ist, durch dessen Ergießung das Reproductionssystem, so zu sagen, seinen Zorn, seine Irritabilität an den Speisen ausläßt, dieselben, unter Mitwirkung des von der Pankreas ausgeschütteten animalischen Wassers, auflöst und verzehrt. — Die mit dem Zorn nahverwandte Scham verleiblicht sich gleichfalls im Blutsystem. Sie ist ein beginnender, ein bescheidener Zorn des Menschen über sich selber; denn sie enthält eine Reaction gegen den Widerspruch meiner Erscheinung mit Dem, was ich seyn soll und seyn will, — also eine Vertheidigung meines Inneren gegen meine unan-

gemessene Erscheinung. Dieß geistige Nach-außen-Gerichtetseyn verleiblicht sich dadurch, daß das Blut in das Gesicht getrieben wird, daß somit der Mensch erröthet und auf diese Weise seine Erscheinung ändert. Im Gegensatz gegen die Scham äußert sich der Schrecken, — dieß Insichzusammenfahren der Seele vor einem ihr unüberwindlich scheinenden Negativen, — durch ein Zurückweichen des Blutes aus den Wangen, durch Erblassen, sowie durch Erzittern. Wenn dagegen die Natur die Verkehrtheit begeht, einige Menschen zu schaffen, die vor Scham erbleichen, und vor Furcht erröthen; so darf die Wissenschaft sich durch solche Inconsequenzen der Natur nicht verhindern lassen, das Gegentheil dieer Unregelmäßigkeiten als Gesetz anzuerkennen. — Auch das Denken endlich, in sofern es ein Zeitliches ist und der unmittelbaren Individualität angehört, — hat eine leibliche Erscheinung, wird empfunden, und zwar besonders im Kopfe, im Gehirn, überhaupt im System der Sensibilität, des einfachen allgemeinen Insichseyns des empfindenden Subjects.

In allen so eben betrachteten Verleiblichungen des Geistigen findet nur dasjenige Aeußerlichwerden der Seelenbewegungen statt, welches zum Empfinden dieser letzteren nothwendig ist, oder zum Zeigen des Inneren dienen kann. Jenes Aeußerlichwerden vollendet sich aber erst dadurch, daß dasselbe zur Entäußerung, zur Wegschaffung der innerlichen Empfindungen wird.

Eine solche entäußernde Verleiblichung des Inneren zeigt sich im Lachen, noch mehr aber im Weinen, im Aechzen und Schluchzen, überhaupt in der Stimme, schon noch ehe diese articulirt ist, noch ehe sie zur Sprache wird.

Den Zusammenhang dieser physiologischen Erscheinungen mit den, ihnen entsprechenden Bewegungen der Seele zu begreifen, macht nicht geringe Schwierigkeit.

Was die geistige Seite jener Erscheinungen betrifft, so wissen wir in Bezug auf das Lachen, daß dasselbe durch einen sich unmittelbar hervorthuenden Widerspruch, — durch etwas sich sofort

in sein Gegentheil Verkehrendes, — somit durch etwas unmittelbar sich selbst Vernichtendes erzeugt wird, — vorausgesetzt, daß wir in diesem nichtigen Inhalte nicht selbst stecken, ihn nicht als den unserigen betrachten; denn fühlten wir durch die Zerstörung jenes Inhalts uns selber verletzt, so würden wir weinen. Wenn, zum Beispiel, ein stolz Einherschreitender fällt, so kann darüber Lachen entstehen, weil Jener an seiner Person die einfache Dialektik erfährt, daß mit ihm das Entgegengesetzte Dessen geschieht, was er bezweckte. Das Lachenerregende wahrhafter Komödien liegt daher auch wesentlich in dem unmittelbaren Umschlagen eines an sich nichtigen Zweckes in sein Gegentheil; wogegen in der Tragödie es substantielle Zwecke sind, die sich in ihrem Gegensatze gegeneinander zerstören. Bei jener, dem komischen Gegenstande widerfahrenden Dialektik kommt die Subjectivität des Zuschauers oder Zuhörers zum ungestörten und ungetrübten Genuß ihrer selbst, da sie die absolute Idealität, — die unendliche Macht über jeden beschränkten Inhalt, — folglich die reine Dialektik ist, durch welche eben der komische Gegenstand vernichtet wird. Hierin ist der Grund der Heiterkeit enthalten, in die wir durch das Komische versetzt werden. — Mit diesem Grunde steht aber die physiologische Erscheinung jenes Heiterseyns, die uns hier besonders interessirt, im Einklange; denn im Lachen verleiblicht sich die zum ungetrübten Genuß ihrer selbst gelangende Subjectivität, — dieß reine Selbst, — dieß geistige Licht, — als ein sich über das Antlitz verbreitender Glanz, und erhält zugleich der geistige Act, durch welchen die Seele das Lächerliche von sich stößt, in dem gewaltsam unterbrochenen Ausstoßen des Athems einen leiblichen Ausdruck. — Uebrigens ist das Lachen zwar etwas der natürlichen Seele Angehöriges, — somit Anthropologisches, — durchläuft aber von dem gemeinen, sich ausschüttenden, schallenden Gelächter eines leeren oder rohen Menschen bis zum sanften Lächeln der edelen Seele, — dem Lächeln in der Thräne, — eine Reihe vielfacher Abstufungen, in welchen es sich immer mehr von

seiner Natürlichkeit befreit, bis es im Lächeln zu einer Geberde, also zu etwas vom freien Willen Ausgehenden wird. Die verschiedenen Weisen des Lachens drücken daher die Bildungsstufe der Individuen auf eine sehr charakteristische Art aus. Ein ausgelassenes, schallendes Lachen kommt einem Manne von Reflexion niemals, oder doch nur sehr selten an; Perikles, zum Beispiel, soll, nachdem er sich den öffentlichen Geschäften gewidmet hatte, gar nicht mehr gelacht haben. Das viele Lachen hält man mit Recht für einen Beweis der Fadheit, eines thörichten Sinnes, welcher für alle großen, wahrhaft substantiellen Interessen stumpf ist, und dieselben als ihm äußerliche und fremde betrachtet.

Dem Lachen ist bekanntlich das Weinen entgegengesetzt. Wie in jenem die auf Kosten des lächerlichen Gegenstandes empfundene Zusammenstimmung des Subjects mit sich selber zu ihrer Verleiblichung kommt; so äußert sich im Weinen die durch ein Negatives bewirkte innerliche Zerrissenheit des Empfindenden, — der Schmerz. Die Thränen sind der kritische Ausschlag, — also nicht bloß die Aeußerung, sondern zugleich die Entäußerung des Schmerzes; sie wirken daher bei vorhandenem bedeutendem Seelenleiden auf die Gesundheit ebenso wohlthätig, wie der nicht in Thränen zerfließende Schmerz für die Gesundheit und das Leben verderblich werden kann. In der Thräne wird der Schmerz, — das Gefühl des in das Gemüth eingedrungenen zerreißenden Gegensatzes zu Wasser, zu einem Neutralen, zu einem Indifferenten; und dieß neutrale Materielle selbst, in welches sich der Schmerz verwandelt, wird von der Seele aus ihrer Leiblichkeit ausgeschieden. In dieser Ausscheidung, wie in jener Verleiblichung liegt die Ursache der heilsamen Wirkung des Weinens. — Daß aber gerade die Augen dasjenige Organ sind, aus welchem der in Thränen sich ergießende Schmerz hervordringt, — Dieß liegt darin, daß das Auge die doppelte Bestimmung hat, einerseits das Organ des Sehens, also des Empfindens äußerlicher Gegenstände, und zweitens der Ort zu seyn, an welchem sich die Seele auf die

einfachste Weise offenbart, da der Ausdruck des Auges das flüchtige, gleichsam hingehauchte Gemälde der Seele darstellt; — weßhalb eben die Menschen, um sich gegenseitig zu erkennen, einander zuerst in die Augen sehen. Indem nun der Mensch durch das im Schmerz empfundene Negative in seiner Thätigkeit gehemmt, zu einem Leidenden herabgesetzt, die Idealität, das Licht seiner Seele getrübt, die feste Einheit derselben mit sich mehr oder weniger aufgelöst wird; so verleiblicht sich dieser Seelenzustand durch eine Trübung der Augen, und noch mehr durch ein Feuchtwerden derselben, welches auf die Function des Sehens, auf diese ideelle Thätigkeit des Auges so hemmend einwirken kann, daß dieses das Hinaussehen nicht mehr auszuhalten vermag.

Eine noch vollkommnere Verleiblichung und zugleich Wegschaffung der innerlichen Empfindungen, als durch das Lachen und durch das Weinen erfolgt, wird durch die Stimme hervorgebracht. Denn in dieser wird nicht, — wie beim Lachen, — ein vorhandenes Aeußerliches bloß formirt, oder wie beim Weinen, — ein real Materielles hervorgetrieben, sondern eine ideelle, eine — so zu sagen — unkörperliche Leiblichkeit, also ein solches Materielles erzeugt, in welchem die Innerlichkeit des Subjects durchaus den Charakter der Innerlichkeit behält, — die für-sich-seyende Idealität der Seele eine ihr völlig entsprechende äußerliche Realität bekommt, — eine Realität, die unmittelbar in ihrem Entstehen aufgehoben wird, da das Sichverbreiten des Tones ebenso sehr sein Verschwinden ist. Durch die Stimme erhält daher die Empfindung eine Verleiblichung, in welcher sie nicht weniger schnell dahinstirbt, als sich äußert. Dieß ist der Grund der in der Stimme vorhandenen höheren Kraft der Entäußerung des innerlich Empfundenen. Die mit dieser Kraft wohlbekannten Römer haben daher bei Leichenbegängnissen absichtlich von Weibern Klagegeschrei erheben lassen, um den in ihnen entstandenen Schmerz zu etwas ihnen Fremdem zu machen.

Die abstracte Leiblichkeit der Stimme kann nun zwar zu

einem Zeichen für Andere werden, welche dieselbe als ein solches erkennen; sie ist aber hier, auf dem Standpunkte der natürlichen Seele, noch nicht ein vom freien Willen hervorgebrachtes Zeichen, — noch nicht die durch die Energie der Intelligenz und des Willens articulirte Sprache, sondern nur ein von der Empfindung unmittelbar hervorgebrachtes Tönen, das, obgleich dasselbe der Articulation entbehrt, sich doch schon vielfacher Modificationen fähig zeigt. Die Thiere bringen es in der Aeußerung ihrer Empfindungen nicht weiter, als bis zur unarticulirten Stimme, bis zum Schrei des Schmerzes oder der Freude; und manche Thiere gelangen auch nur in der höchsten Noth zu dieser ideellen Aeußerung ihrer Innerlichkeit. Der Mensch aber bleibt nicht bei dieser thierischen Weise des Sichäußerns stehen; er schafft die articulirte Sprache, durch welche die innerlichen Empfindungen zu Worte kommen, in ihrer ganzen Bestimmtheit sich äußern, dem Subjecte gegenständlich, und zugleich ihm äußerlich und fremd werden. Die articulirte Sprache ist daher die höchste Weise, wie der Mensch sich seiner innerlichen Empfindungen entäußert. Deßhalb werden bei Todesfällen mit gutem Grunde Leichenlieder gesungen, Condolationen gemacht, die, — so lästig dieselben auch mitunter scheinen oder seyn mögen, — doch das Vortheilhafte haben, daß sie durch das wiederholentliche Besprechen des stattgehabten Verlustes den darüber gehegten Schmerz aus der Gedrungenheit des Gemüthes in die Vorstellung herausheben, und somit zu einem Gegenständlichen, zu etwas dem schmerzerfüllten Subject Gegenübertretenden machen. Besonders aber hat das Dichten die Kraft, von bedrängenden Gefühlen zu befreien; wie denn namentlich Göthe seine geistige Freiheit mehrmals dadurch wieder hergestellt hat, daß er seinen Schmerz in ein Gedicht ergoß.

Von der durch die articulirte Sprache erfolgenden Aeußerung und Entäußerung der innerlichen Empfindungen haben wir jedoch hier, in der Anthropologie, nur anticipirend sprechen können.

Was an diesem Ort noch zu erwähnen bleibt, — Das ist

die physiologische Seite der Stimme. Rücksichtlich dieses Punktes wissen wir, daß die Stimme, — diese einfache Erzitterung des animalisch Lebendigen, — im Zwerchfell ihren Anfang nimmt, dann aber auch mit den Organen des Athmens in nahem Zusammenhange steht, und ihre letzte Bildung durch den Mund erhält, der die doppelte Function hat, einmal die unmittelbare Verwandlung der Speise in Gebilde des lebendigen animalischen Organismus zu beginnen, und andererseits, im Gegensatze gegen diese Verinnerlichung des Aeußerlichen, die in der Stimme geschehende Objectivirung der Subjectivität zu vollenden.

§. 402.

Die Empfindungen sind, um ihrer Unmittelbarkeit und des Gefundenseyns willen, *einzelne und vorübergehende* Bestimmungen, Veränderungen in der Substantialität der Seele, gesetzt in ihrem mit derselben identischen Fürsichseyn. Aber dieses Fürsichseyn ist nicht bloß ein formelles Moment des Empfindens; die Seele ist an sich reflectirte Totalität desselben, — Empfinden der totalen Substantialität, die sie *an sich* ist, *in sich*, — *fühlende* Seele.

Für Empfindung und Fühlen gibt der Sprachgebrauch eben nicht einen durchdringenden Unterschied an die Hand; doch sagt man etwa nicht wohl Empfindung des Rechts, Selbstempfindung u. dgl., sondern Gefühl des Rechts, Selbstgefühl; mit der Empfindung hängt die Empfindsamkeit zusammen; man kann daher dafür halten, daß die Empfindung mehr die Seite der Passivität, des *Findens*, d. h. der Unmittelbarkeit der Bestimmtheit im Fühlen, hervorhebt, das Gefühl zugleich mehr auf die Selbstischkeit, die darin ist, geht.

Zusatz. Durch Dasjenige, was im vorhergehenden Paragraphen gesagt worden ist, haben wir den *ersten* Theil der Anthropologie vollendet. Wir hatten es in diesem Theile zuerst mit der ganz *qualitativ* bestimmten Seele, oder mit der Seele in ihrer unmittelbaren Bestimmtheit zu thun. Durch den immanen-

ten Fortgang der Entwicklung unseres Gegenstandes sind wir zuletzt zu der, ihre Bestimmtheit ideell setzenden, darin zu sich selber zurückkehrenden und für sich werdenden, — das heißt, — zur empfindenden individuellen Seele gekommen. Hiermit ist der Uebergang zu dem ebenso schwierigen wie interessanten zweiten Theile der Anthropologie gegeben, in welchem die Seele sich ihrer Substantialität entgegenstellt, sich selber gegenübertritt, in ihren bestimmten Empfindungen zugleich zum Gefühl ihrer selbst, oder zu dem noch nicht objectiven, sondern nur subjectiven Bewußtseyn ihrer Totalität gelangt, und somit, — da die Empfindung als solche an das Einzelne gebunden ist, — bloß empfindend zu seyn aufhört. In diesem Theile werden wir die Seele, weil sie hier auf dem Standpunkt ihrer Entzweiung mit sich selber erscheint, im Zustande ihrer Krankheit zu betrachten haben. Es herrscht in dieser Sphäre ein Widerspruch der Freiheit und Unfreiheit der Seele; denn die Seele ist einerseits noch an ihre Substantialität gefesselt, durch ihre Natürlichkeit bedingt, während sie andererseits schon sich von ihrer Substanz, von ihrer Natürlichkeit zu trennen beginnt, und sich somit auf die Mittelstufe zwischen ihrem unmittelbaren Naturleben und dem objectiven, freien Bewußtseyn erhebt. In wiefern die Seele jetzt diese Mittelstufe betritt, wollen wir hier kurz erläutern.

Die bloße Empfindung hat es, wie eben bemerkt, nur mit Einzelnem und Zufälligem, mit unmittelbar Gegebenem und Gegenwärtigem zu thun; und dieser Inhalt erscheint der empfindenden Seele als ihre eigene concrete Wirklichkeit. — Indem ich mich dagegen auf den Standpunkt des Bewußtseyns erhebe, verhalte ich mich zu einer mir äußeren Welt, zu einer objectiven Totalität, zu einem in sich zusammenhängenden Kreise mannigfaltiger und verwickelter, mir gegenübertretender Gegenstände. Als objectives Bewußtseyn habe ich wohl zunächst eine unmittelbare Empfindung, zugleich ist dieß Empfundene aber für mich ein Punkt in dem allgemei-

nen Zusammenhange der Dinge, somit ein über seine sinnliche Einzelnheit und unmittelbare Gegenwart Hinausweisendes. An die sinnliche Gegenwart der Dinge ist das objective Bewußtseyn so wenig gebunden, daß ich auch von Demjenigen wissen kann, was mir nicht sinnlich gegenwärtig ist, wie, zum Beispiel, ein mir nur durch Schriften bekanntes fernes Land. Das Bewußtseyn bethätigt aber seine Unabhängigkeit von dem Stoffe der Empfindung dadurch, daß es ihn aus der Form der Einzelnheit in die Form der Allgemeinheit erhebt, an demselben, mit Weglassung des rein Zufälligen und Gleichgültigen, das Wesentliche festhält; durch welche Verwandlung das Empfundene zu einem Vorgestellten wird. Diese vom abstracten Bewußtseyn vorgenommene Veränderung ist etwas Subjectives, das bis zum Willkürlichen und Unwirklichen fortgehen, — Vorstellungen erzeugen kann, die ohne eine ihnen entsprechende Wirklichkeit sind. — Zwischen dem vorstellenden Bewußtseyn einerseits und der unmittelbaren Empfindung andererseits steht nun die im zweiten Theile der Anthropologie zu betrachtende, sich selber in ihrer Totalität und Allgemeinheit fühlende oder ahnende Seele in der Mitte. Daß das Allgemeine empfunden werde, scheint ein Widerspruch; denn die Empfindung, als solche, hat, wie wir wissen, nur das Einzelne zu ihrem Inhalte. Dieser Widerspruch trifft aber nicht Dasjenige, was wir die fühlende Seele nennen; denn diese ist weder in der unmittelbaren sinnlichen Empfindung befangen und von der unmittelbaren sinnlichen Gegenwart abhängig, noch bezieht sie sich umgekehrt auf das nur durch die Vermittlung des reinen Denkens zu erfassende ganz Allgemeine, sondern hat vielmehr einen Inhalt, der noch nicht zur Trennung des Allgemeinen und des Einzelnen, des Subjectiven und des Objectiven fortentwickelt ist. Was ich auf diesem Standpunkt empfinde, Das bin ich, und was ich bin, Das empfinde ich. Ich bin hier unmittelbar gegen-

wärtig in dem Inhalte, der mir erst nachher, wenn ich objectives Bewußtseyn werde, als eine gegen mich selbstständige Welt erscheint. Zur fühlenden Seele verhält sich dieser Inhalt noch wie die Accidenzen zur Substanz; jene erscheint noch als das Subject und der Mittelpunkt aller Inhaltsbestimmungen, — als die Macht, welche über die Welt des Fühlens auf unmittelbare Weise herrscht.

Der Uebergang zu dem zweiten Theil der Anthropologie macht sich nun bestimmter auf die folgende Weise. Zuvörderst muß bemerkt werden, daß der von uns im vorigen Paragraphen betrachtete Unterschied von äußerlichen und innerlichen Empfindungen nur für uns, das heißt, für das reflectirende Bewußtseyn, aber durchaus noch nicht für die Seele selber ist. Die einfache Einheit der Seele, ihre ungetrübte Idealität erfaßt sich noch nicht in ihrem Unterschiede von einem Aeußerlichen. Obgleich aber die Seele über diese ihre ideelle Natur noch kein Bewußtseyn hat; so ist sie nichtsdestoweniger die Idealität oder Negativität aller der mannigfaltigen Arten von Empfindungen, die in ihr jede für sich und gleichgiltig gegen einander zu sein scheinen. Wie die objective Welt sich für unsere Anschauung nicht als ein in verschiedene Seiten Getrenntes, sondern als ein Concretes darstellt, das sich in unterschiedene Objecte theilt, welche wiederum, jedes für sich, ein Concretes, ein Convolut der verschiedensten Bestimmungen sind; — so ist die Seele selber eine Totalität unendlich vieler unterschiedener Bestimmtheiten, die in ihr in Eins zusammengehen; so daß die Seele in ihnen, an sich, unendliches Fürsichseyn bleibt. In dieser Totalität oder Idealität, — in dem zeitlosen indifferenten Inneren der Seele, — verschwinden jedoch die einander verdrängenden Empfindungen nicht absolut spurlos, sondern bleiben darin als aufgehobene, — bekommen darin ihr Bestehen als ein zunächst nur möglicher Inhalt, der erst dadurch, daß er für die Seele, oder daß diese in ihm für sich

wird, von seiner Möglichkeit zur Wirklichkeit gelangt. Die Seele behält also den Inhalt der Empfindung, wenn auch nicht für sich, — so doch in sich. Dieß nur auf einen für sich innerlichen Inhalt, auf eine Affection meiner, auf die bloße Empfindung sich beziehende Aufbewahren steht der eigentlichen Erinnerung noch fern, da diese von der Anschauung eines zu einem Innerlichen zu machenden äußerlich gesetzten Gegenstandes ausgeht, welcher, — wie bereits bemerkt, — hier für die Seele noch nicht existirt.

Die Seele hat aber noch eine andere Seite der Erfüllung, als den bereits in der Empfindung gewesenen Inhalt, von welchem wir zunächst gesprochen haben. Außer diesem Stoffe sind wir, als wirkliche Individualität, an sich noch eine Welt von concretem Inhalt mit unendlicher Peripherie, — haben wir in uns eine zahllose Menge von Beziehungen und Zusammenhängen, die immer in uns ist, wenn dieselbe auch nicht in unsere Empfindung und Vorstellung kommt, und die, — wie sehr jene Beziehungen sich immerhin, selbst ohne unser Wissen, verändern können, — dennoch zum concreten Inhalt der menschlichen Seele gehört; so daß die Letztere, wegen des unendlichen Reichthums ihres Inhalts, als Seele einer Welt, als individuell bestimmte Weltseele bezeichnet werden darf. Weil die Seele des Menschen eine einzelne, eine nach allen Seiten hin bestimmte und somit beschränkte ist; so verhält sich dieselbe auch zu einem nach ihrem individuellen Standpunkt bestimmten Universum. Dieß der Seele Gegenüberstehende ist nicht ein derselben Aeußerliches. Die Totalität der Verhältnisse, in welchen die individuelle menschliche Seele sich befindet, macht vielmehr deren wirkliche Lebendigkeit und Subjectivität aus, und ist sonach mit derselben ebenso fest verwachsen, wie — um ein Bild zu gebrauchen — mit dem Baume die Blätter, die, obgleich sie einerseits ein von demselben Unterschiedenes sind, dennoch so wesentlich zu ihm gehören, daß er abstirbt, wenn jene ihm wiederholentlich abgerissen

werden. Allerdings vermögen die zu einem thaten- und erfahrungsreichen Leben gelangten selbstständigeren menschlichen Naturen den Verlust eines Theiles Desjenigen, was ihre Welt ausmacht, bei Weitem besser zu ertragen, als Menschen, die in einfachen Verhältnissen aufgewachsen und keines Weiterstrebens fähig sind; das Lebensgefühl der Letzteren ist mitunter so fest an ihre Heimath gebunden, daß sie in der Fremde von der Krankheit des Heimweh's befallen werden und einer Pflanze gleichen, die nur auf diesem bestimmten Boden gedeihen kann. Doch auch den stärksten Naturen ist zu ihrem concreten Selbstgefühl ein gewisser Umfang äußerer Verhältnisse, — so zu sagen, — ein hinreichendes Stück Universum nothwendig; denn ohne eine solche individuelle Welt würde, wie gesagt, die menschliche Seele überhaupt keine Wirklichkeit haben, nicht zur bestimmt unterschiedenen Einzelnheit gelangen. Die Seele des Menschen hat aber nicht bloß Naturunterschiede, sondern sie unterscheidet sich in sich selber, trennt ihre substanzielle Totalität, ihre individuelle Welt von sich ab, setzt dieselbe sich als dem Subjectiven gegenüber. Ihr Zweck ist dabei der, daß für sie, oder für den Geist werde, was derselbe an sich ist, — daß der an sich im Geiste enthaltene Kosmos in das Bewußtseyn desselben trete Auf dem Standpunkt der Seele, des noch nicht freien Geistes findet aber, wie gleichfalls schon bemerkt, kein objectives Bewußtseyn, kein Wissen von der Welt als einer wirklich aus mir herausgesetzten statt. Die fühlende Seele verkehrt bloß mit ihren innerlichen Bestimmungen. Der Gegensatz ihrer selbst und Desjenigen, was für sie ist, bleibt noch in sie eingeschlossen. Erst wenn die Seele den mannigfaltigen, unmittelbaren Inhalt ihrer individuellen Welt negativ gesetzt, ihn zu einem Einfachen, zu einem abstract Allgemeinen gemacht hat, — wenn somit ein ganz Allgemeines für die Allgemeinheit der Seele ist und diese sich eben dadurch zu dem für sich selbst seyenden, sich selbst gegenständlichen Ich, diesem sich

auf sich beziehenden vollkommen Allgemeinen, entwickelt hat, — eine Entwicklung, welche der Seele als solcher noch fehlt, — erst also nach Erreichung dieses Zieles kommt die Seele aus ihrem subjectiven Fühlen zum wahrhaft objectiven Bewußtseyn; denn erst das für-sich-selbst-seyende, von dem unmittelbaren Stoff zunächst wenigstens auf abstracte Weise befreite Ich läßt auch dem Stoffe die Freiheit des Bestehens außer dem Ich. Was wir daher bis zur Erreichung dieses Zieles zu betrachten haben, das ist der Befreiungskampf, welchen die Seele gegen die Unmittelbarkeit ihres substanziellen Inhalts durchzufechten hat, um ihrer selbst vollkommen mächtig und ihrem Begriff entsprechend zu werden, — um sich zu Dem zu machen, was sie an sich oder ihrem Begriffe nach ist, nämlich zu der im Ich existirenden sich auf sich beziehenden einfachen Subjectivität. Die Erhebung zu diesem Entwicklungspunkt stellt eine Folge von drei Stufen dar, die hier versicherungsweise im Voraus angegeben werden können.

Auf der ersten Stufe sehen wir die Seele in dem Durchträumen und Ahnen ihres concreten Naturlebens befangen. Um das Wunderbare dieser in neuerer Zeit allgemein beachteten Seelenform zu begreifen, müssen wir festhalten, daß die Seele hier noch in unmittelbarer, unterschiedsloser Einheit mit ihrer Objectivität sich befindet.

Die zweite Stufe ist der Standpunkt der Verrücktheit, das heißt, der mit sich selber entzweiten, einerseits ihrer schon mächtigen, andererseits ihrer noch nicht mächtigen, sondern in einer einzelnen Besonderheit festgehaltenen, darin ihre Wirklichkeit habenden Seele.

Auf der dritten Stufe endlich wird die Seele über ihre Naturindividualität, über ihre Leiblichkeit Meister, setzt sie diese zu einem ihr gehorchenden Mittel herab, und wirft den nicht zu ihrer Leiblichkeit gehörigen Inhalt ihrer substanziellen Totalität als objective Welt aus sich heraus. Zu diesem

Ziele gelangt, tritt die Seele in der abstracten Freiheit des Ich hervor und wird damit Bewußtseyn.

Ueber alle die ebenangeführten Stufen haben wir aber zu bemerken, was wir schon bei den früheren Entwicklungsstadien der Seele zu bemerken hatten, daß auch hier Thätigkeiten des Geistes, die erst später in ihrer freien Gestalt betrachtet werden können, vorweg erwähnt werden müssen, weil dieselben bereits durch die fühlende Seele hindurchwirken.

b.

Die fühlende Seele.

§. 403.

Das fühlende Individuum ist die einfache Idealität, Subjectivität des Empfindens. Es ist darum zu thun, daß es seine Substantialität, die nur an sich seyende Erfüllung, als Subjectivität setzt, sich in Besitz nimmt, und als die Macht seiner selbst für sich wird. Die Seele ist als fühlende nicht mehr bloß natürliche, sondern innerliche Individualität; dieß ihr in der nur substantiellen Totalität erst formelle Fürsichseyn ist zu verselbstständigen und zu befreien.

Nirgend so sehr, als bei der Seele und noch mehr beim Geiste, ist es die Bestimmung der Idealität, die für das Verständniß am wesentlichsten festzuhalten ist, daß die Idealität Negation des Reellen, dieses aber zugleich aufbewahrt, virtualiter erhalten ist, ob es gleich nicht existirt. Es ist die Bestimmung, die wir wohl in Ansehung der Vorstellungen, des Gedächtnisses, vor uns haben. Jedes Individuum ist ein unendlicher Reichthum von Empfindungsbestimmungen, Vorstellungen, Kenntnissen, Gedanken u. s. f.; aber Ich bin darum doch ein ganz einfaches, — ein bestimmungsloser Schacht, in welchem alles Dieses aufbewahrt ist, ohne zu existiren. Erst wenn Ich mich an eine Vorstellung erinnere, bringe Ich sie aus jenem Innern heraus zur Existenz vor das Bewußtseyn.

In Krankheiten geschieht, daß Vorstellungen, Kenntnisse wieder zum Vorschein kommen, die seit vielen Jahren vergessen heißen, weil sie in so langer Zeit nicht ins Bewußtseyn gebracht wurden. Wir waren nicht in ihrem Besitz, kommen etwa auch durch solche in der Krankheit geschehene Reproduction nicht ferner in ihren Besitz, und doch waren sie in uns und bleiben noch fernerhin in uns. So kann der Mensch nie wissen, wie viele Kenntnisse er in der That in sich hat, sollte er sie gleich vergessen haben; — sie gehören nicht seiner Wirklichkeit, nicht seiner Subjectivität als solcher, sondern nur seinem ansich-seyenden Seyn an. Diese einfache Innerlichkeit ist und bleibt die Individualität in aller Bestimmtheit und Vermittlung des Bewußtseyns, welche später in sie gesetzt wird. Hier ist diese Einfachheit der Seele zunächst als fühlende, in der die Leiblichkeit enthalten ist, gegen die Vorstellung dieser Leiblichkeit als einer außer einander und außer der Seele seyenden Materialität, festzuhalten. So wenig die Mannichfaltigkeit der vielen Vorstellungen ein Außereinander und reale Vielheit in dem Ich begründet, so wenig hat das reale Auseinander der Leiblichkeit eine Wahrheit für die fühlende Seele. Empfindend ist sie unmittelbar bestimmt, also natürlich und leiblich; aber das Außereinander und die sinnliche Mannichfaltigkeit dieses Leiblichen gilt der Seele eben so wenig, als dem Begriffe, für etwas Reales, und darum nicht für eine Schranke; die Seele ist der existirende Begriff, die Existenz des Speculativen. Sie ist darum in dem Leiblichen einfache allgegenwärtige Einheit. Wie für die Vorstellung der Leib Eine Vorstellung ist, und das unendlich Mannichfaltige seiner Materiatur und Organisation zur Einfachheit eines bestimmten Begriffes durchdrungen ist; so ist die Leiblichkeit und damit alles in ihre Sphäre fallendes Außereinander, in der fühlenden Seele zur Idealität, der Wahrheit der natürlichen Mannichfaltigkeit, reducirt. Die Seele ist an sich die

Totalität der Natur; als individuelle Seele ist sie Monade; sie selbst ist die gesetzte Totalität ihrer *besondern* Welt, so daß diese in sie eingeschlossen, ihre Erfüllung ist, gegen die sie sich nur wie zu sich selbst verhält.

§. 404.

Als *individuell* ist die Seele *ausschließend* überhaupt und den Unterschied *in sich* setzend. Das von ihr Unterschiedenwerdende ist noch nicht ein äußeres Object wie im Bewußtseyn, sondern es sind die Bestimmungen ihrer empfindenden Totalität. Sie ist in diesem Urtheile Subject überhaupt, ihr Object ist ihre *Substanz*, welche zugleich ihr Prädicat ist. Diese Substanz ist nicht der Inhalt ihres Naturlebens, sondern der Inhalt der von Empfindung erfüllten individuellen Seele; da sie aber darin zugleich *besondere* ist, ist er ihre besondere Welt, in sofern diese auf implicite Weise in der Idealität des Subjects eingeschlossen ist.

Diese Stufe des Geistes ist für sich die Stufe seiner Dunkelheit, indem sich ihre Bestimmungen nicht zu bewußtem und verständigem Inhalt entwickeln; sie ist in sofern überhaupt formell. Ein eigenthümliches Interesse erhält sie, in sofern sie als *Form* ist, und damit als *Zustand* erscheint (§. 380), in welchem die schon weiter zu Bewußtseyn und Verstand bestimmte Entwicklung der Seele wieder hinab versinken kann. Die wahrhaftere Form des Geistes, in einer untergeordneteren, abstracteren existirend, enthält eine Unangemessenheit, welche die *Krankheit* ist. Es sind in dieser Sphäre einmal die abstrakten Gestaltungen der Seele für sich, das andremal dieselben auch als die Krankheitszustände des Geistes zu betrachten, weil diese ganz allein aus jenen zu verstehen sind.

α. *Die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit.*

§. 405.

αα) Die fühlende Individualität ist zwar ein monadisches

Individuum, aber als unmittelbar noch nicht als Es selbst, nicht in sich reflectirtes Subject und darum passiv. Somit ist dessen selbstische Individualität ein von ihm verschiedenes Subject, das auch als anderes Individuum seyn kann, von dessen Selbstischkeit es als eine Substanz, welche nur unselbstständiges Prädicat ist, durchzittert und auf eine durchgängig widerstandslose Weise bestimmt wird; dieß Subject kann so dessen Genius genannt werden.

Es ist dieß in unmittelbarer Existenz das Verhältniß des Kindes im Mutterleibe, — ein Verhältniß, das weder bloß leiblich noch bloß geistig, sondern psychisch ist, — ein Verhältniß der Seele. Es sind zwei Individuen, und doch in noch ungetrennter Seeleneinheit; das eine ist noch kein Selbst, noch nicht undurchdringlich, sondern ein widerstandloses; das andere ist dessen Subject, das einzelne Selbst beider. — Die Mutter ist der Genius des Kindes; denn unter Genius pflegt man die selbstische Totalität des Geistes zu verstehen, in sofern sie für sich existire, und die subjective Substantialität eines Anderen, das nur äußerlich als Individuum gesetzt ist, ausmache; Letzteres hat nur ein formelles Fürsichseyn. Das Substantielle des Genius ist die ganze Totalität des Daseyns, Lebens, Charakters, nicht als bloße Möglichkeit oder Fähigkeit oder Ansich, sondern als Wirksamkeit und Bethätigung, als concrete Subjectivität.

Bleibt man bei dem Räumlichen und Materiellen stehen, nach welchem das Kind als Embryo in seinen besonderen Häuten u. s. f. existirt, und sein Zusammenhang mit der Mutter durch den Nabelstrang, Mutterkuchen u. s. f. vermittelt ist, so kommt nur die äußerliche anatomische und physiologische Existenz in sinnlichen und reflectirenden Betracht; für das Wesentliche, das psychische Verhältniß hat jenes sinnliche und materielle Außereinander und Vermitteltseyn keine Wahrheit. Es sind bei diesem Zusammenhange nicht bloß die in Verwunde=

rung setzenden Mittheilungen und Bestimmungen, welche sich im Kinde durch heftige Gemüthsbewegungen, Verletzungen u. s. f. der Mutter fixiren, vor Augen zu haben, sondern das ganze psychische Urtheil der Substanz, in welches die weibliche Natur, wie im Vegetativen die Monocotyledonen, in sich entzweibrechen kann, und worin das Kind so Krankheits= als die weitern Anlagen der Gestalt, Sinnesart, Charakters, Talents, Idiosynkrasien u. s. f. nicht mitgetheilt bekommen, sondern ursprünglich in sich empfangen hat.

Von diesem magischen Verhältniß kommen anderwärts im Kreise des bewußten, besonnenen Lebens sporadische Beispiele und Spuren, etwa zwischen Freunden, insbesondere nervenschwachen Freundinnen (— ein Verhältniß, das sich zu den magnetischen Erscheinungen ausbilden kann), Eheleuten, Familiengliedern vor.

Die Gefühls=Totalität hat zu ihrem Selbst eine von ihr verschiedene Subjectivität, welche in der angeführten Form unmittelbarer Existenz dieses Gefühllebens auch ein anderes Individuum gegen dasselbe ist. Aber die Gefühls=Totalität ist bestimmt, ihr Fürsichseyn aus ihr selbst in Einer und derselben Individualität zur Subjectivität zu erheben; diese ist das ihr dann inwohnende besonnene, verständige, vernünftige Bewußtseyn. Für dieses ist jenes Gefühlsleben das nur an=sich=seyende substantielle Material, dessen vernünftiger selbstbewußt bestimmender Genius die besonnene Subjectivität geworden ist. Jener Kern des Gefühls=Seyns aber enthält nicht nur das für sich bewußtlose Naturell, Temperament u. s. f., sondern erhält auch (in der Gewohnheit s. nachher) alle weitern Bande und wesentlichen Verhältnisse, Schicksale, Grundsätze, — überhaupt Alles, was zum Charakter gehört und an dessen Erarbeitung die selbstbewußte Thätigkeit ihren wichtigsten Antheil gehabt hat, — in seine einhüllende Einfachheit; das Gefühls=Seyn ist so in sich vollkommen bestimmte Seele. Die Totalität

des Individuums in dieser gedrungenen Weise ist unterschieden von der existirenden Entfaltung seines Bewußtseyns, seiner Weltvorstellung, entwickelten Interessen, Neigungen u. s. f. Gegen dieses vermittelte Außereinander ist jene intensive Form der Individualität der Genius genannt worden, der die letzte Bestimmung im Scheine von Vermittlungen, Absichten, Gründen, in welchen das entwickelte Bewußtseyn sich ergeht, giebt. Diese concentrirte Individualität bringt sich auch zur Erscheinung in der Weise, welche das Herz oder Gemüth genannt wird. Man sagt von einem Menschen, er habe kein Gemüth, insofern er mit besonnenem Bewußtseyn nach seinen bestimmten Zwecken, — seyen sie substantielle, große Zwecke oder kleinliche und unrechte Interessen, — betrachtet und handelt; ein gemüthlicher Mensch, heißt mehr, wer seine wenn auch beschränkte Gefühls-Individualität walten läßt, und von deren Particularitäten völlig ausgefüllt ist. Man kann aber von solcher Gemüthlichkeit sagen, daß sie weniger der Genius selbst, als das Indulgere genio ist.

Zusatz. Was wir im Zusatz zu §. 402 als die im Durchträumen und Ahnen ihrer individuellen Welt befangene Seele bezeichnet haben, das ist in der Ueberschrift zu oben stehendem Paragraphen „die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit“ genannt worden. Diese Entwicklungsform der menschlichen Seele wollen wir hier noch bestimmter darstellen, als es in der obigen Anmerkung geschehen ist. Bereits in der Anmerkung zu §. 404 wurde gesagt, daß die Stufe des Träumens und Ahnens zugleich eine Form bildet, zu welcher, als zu einem Krankheitszustande, der schon zu Bewußtsein und Verstand entwickelte Geist wieder herabsinken kann. Beide Weisen des Geistes, — das gesunde, verständige Bewußtseyn einerseits, das Träumen und Ahnen andererseits, — können nun auf der hier in Rede stehenden ersten Entwicklungsstufe der fühlenden Seele als mehr oder weniger sich durcheinanderziehend existi-

ren; da das Eigenthümliche dieser Stufe eben darin besteht, daß hier das dumpfe, subjective oder ahnende Bewußtseyn noch nicht, — wie auf der zweiten Stufe der fühlenden Seele, auf dem Standpunkt der Verrücktheit, — in directen Gegensatz gegen das freie, objective oder verständige Bewußtseyn gesetzt ist, sondern vielmehr zu demselben nur das Verhältniß eines Verschiedenen, also eines mit dem verständigen Bewußtseyn Vermischbaren hat. Der Geist existirt somit auf dieser Stufe noch nicht als der Widerspruch in sich selber; die in der Verrücktheit miteinander im Widerspruch gerathenden beiden Seiten stehen hier noch in unbefangener Beziehung zu einander. Dieser Standpunkt kann das magische Verhältniß der fühlenden Seele genannt werden; denn mit diesem Ausdruck bezeichnet man ein der Vermittlung entbehrendes Verhältniß des Inneren zu einem Aeußeren oder Anderen überhaupt; eine magische Gewalt ist diejenige, deren Wirkung nicht nach dem Zusammenhange, den Bedingungen und Vermittlungen der objectiven Verhältnisse bestimmt ist; eine solche vermittlungslos wirkende Gewalt ist aber „die fühlende Seele in ihrer Unmittelbarkeit."

Zum Verständniß dieser Entwicklungsstufe der Seele wird es nicht überflüssig seyn, hier den Begriff der Magie näher zu erläutern. Die absolute Magie wäre die Magie des Geistes als solchen. Auch dieser übt an den Gegenständen eine magische Infection aus, wirkt magisch auf einen anderen Geist. Aber in diesem Verhältniß ist die Unmittelbarkeit nur ein Moment; die durch das Denken und die Anschauung, wie durch die Sprache und die Gebehrde erfolgende Vermittlung bildet darin das andere Moment. Das Kind wird allerdings auf eine überwiegend unmittelbare Weise von dem Geiste der Erwachsenen inficirt, von welchen es sich umgeben sieht; zugleich ist jedoch dieß Verhältniß durch Bewußtseyn und durch die beginnende Selbstständigkeit des Kindes vermittelt. Unter den Erwachsenen übt ein überlegener Geist eine magische Gewalt über den

schwächeren aus; so, zum Beispiel, Lear über Kent, der sich zu dem unglücklichen Könige unwiderstehlich hingezogen fühlt, weil dieser ihm in seinem Gesicht Etwas zu haben scheint, das er, wie er sich ausdrückt, „gern Herr nennen möchte." So antwortete auch eine Königin von Frankreich, als sie an ihrem Gemahl Zauberei verübt zu haben angeklagt wurde, sie habe gegen denselben keine andere magische Gewalt gebraucht, als diejenige, welche dem stärkeren Geiste über den schwächeren von Natur verliehen sey.

Wie in den angeführten Fällen die Magie in einer unmittelbaren Einwirkung des Geistes auf einen anderen Geist besteht, so hat überhaupt bei der Magie oder Zauberei, — selbst wenn diese sich auf bloß natürliche Gegenstände, wie Sonne und Mond bezog, — immer die Vorstellung vorgeschwebt, daß die Zauberei wesentlich durch die unmittelbar wirkende Gewalt des Geistes geschehe, — und zwar nicht durch die Macht des göttlichen, sondern durch die des teuflischen Geistes; so daß in eben demselben Maaße, wie Jemand Zauberkraft besitze, er dem Teufel unterthänig sey.

Die vermittlungsloseste Magie ist nun näher diejenige, welche der individuelle Geist über seine eigene Leiblichkeit ausübt, indem er dieselbe zum unterwürfigen, widerstandslosen Vollstrecker seines Willens macht. Aber auch gegen die Thiere übt der Mensch eine höchst vermittlungslose magische Gewalt aus, da jene den Blick des Menschen nicht zu ertragen vermögen.

Außer den so eben angeführten wirklich stattfindenden magischen Bethätigungsweisen des Geistes hat man dagegen fälschlich dem Menschengeschlecht einen primitiven magischen Zustand zugeschrieben, in welchem der Geist des Menschen, ohne entwickeltes Bewußtseyn, ganz unmittelbar, die Gesetze der äußeren Natur und sein eigenes wahrhaftes Wesen, so wie die Natur Gottes, auf eine viel vollkommnere Weise, als jetzt, erkannt habe. Diese ganze Vorstellung ist ebenso sehr der Bi-

bel wie der Vernunft zuwider; denn im Mythus vom Sündenfall spricht die Bibel ausdrücklich aus, daß das Erkennen des Wahren erst durch das Zerreißen jener ursprünglichen paradiesischen Einheit des Menschen mit der Natur diesem zu Theil geworden sey. Was von großen astronomischen und sonstigen Kenntnissen der primitiven Menschen gefabelt wird, das schwindet bei näherer Betrachtung zu einem Nichts zusammen. Von den Mysterien läßt sich allerdings sagen, daß sie Trümmer einer früheren Erkenntniß enthalten; — Spuren der instinktartig wirkenden Vernunft finden sich in den frühesten und rohesten Zeiten. Aber solche der Form des Gedankens ermangelnde instinktartige Productionen der menschlichen Vernunft dürfen nicht für Beweise einer primitiven wissenschaftlichen Erkenntniß gelten; sie sind vielmehr nothwendigerweise etwas durchaus Unwissenschaftliches, bloß der Empfindung und der Anschauung Angehöriges, da die Wissenschaft nicht das Erste, sondern nur das Letzte seyn kann.

So viel über das Wesen des Magischen überhaupt. Was aber näher die Weise betrifft, wie dasselbe in der Sphäre der Anthropologie erscheint, so haben wir hier zweierlei Formen des magischen Verhältnisses der Seele zu unterscheiden.

Die erste dieser Formen kann als die formelle Subjectivität des Lebens bezeichnet werden. Formell ist diese Subjectivität, weil sie sich Dasjenige, was dem objectiven Bewußtseyn angehört, so wenig anmaaßt, daß sie vielmehr selber ein Moment des objectiven Lebens ausmacht. Aus diesem Grunde ist sie ebenso wenig, wie, zum Beispiel, das Zähnebekommen, etwas Nichtseynsollendes, etwas Krankhaftes, sondern vielmehr etwas auch dem gesunden Menschen nothwendig Zukommendes. In der formellen Natur, in der unterschiedslosen Einfachheit dieser Subjectivität liegt aber zugleich, daß, abgesehen von dem hierbei noch gänzlich ausgeschlossenen, erst in der Verrücktheit herrschenden directen Gegensatze des

subjectiven Bewußtseyns gegen das objective Bewußtseyn, hierbei auch nicht einmal von einem Verhältnisse zweier selbstständiger Persönlichkeiten zu einander die Rede seyn kann; — ein solches Verhältniß wird sich uns erst bei der zweiten Form des magischen Zustandes der Seele darbieten.

Die zunächst zu besprechende erste Form dieses Zustandes enthält ihrerseits dreierlei Zustände,

1. das natürliche Träumen,
2. das Leben des Kindes im Mutterleibe und
3. das Verhalten unseres bewußten Lebens zu unserm geheimen inneren Leben, zu unserer bestimmten geistigen Natur, oder zu Demjenigen, was man den Genius des Menschen genannt hat.

1. Das Träumen.

Schon bei dem im §. 398 abgehandelten Erwachen der individuellen Seele, und zwar näher, bei Festsetzung des bestimmten Unterschieds zwischen Schlafen und Wachen, haben wir vorweggreifend vom natürlichen Träumen sprechen müssen, weil dasselbe ein Moment des Schlafes ist und von einer oberflächlichen Ansicht als Beweis der Einerleiheit des Schlafens und des Wachens angesehen werden kann; gegen welche Oberflächlichkeit der wesentliche Unterschied dieser beiden Zustände auch in Bezug auf das Träumen festgehalten werden mußte. Die eigentliche Stelle für die Betrachtung der letztgenannten Seelenthätigkeit findet sich aber erst bei dem im §. 405 gemachten Beginn der Entwicklung der in dem Durchträumen und Ahnen ihres concreten Naturlebens befangenen Seele. Indem wir nun hier auf Dasjenige verweisen, was schon in der Anmerkung und im Zusatz zu §. 398 über die durchaus subjective, der verständigen Objectivität entbehrende Natur der Träume gesagt worden ist; haben wir nur noch hinzuzufügen, daß im Zustande des Träumens die menschliche Seele nicht bloß von vereinzelten

Affectionen erfüllt wird, sondern mehr, als in den Zerstreuungen der wachen Seele gewöhnlich der Fall ist, zu einem tiefen, mächtigen Gefühle ihrer ganzen individuellen Natur, des gesammten Umkreises ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gelangt, und daß dieses Empfundenwerden der individuellen Totalität der Seele eben der Grund ist, weßhalb das Träumen bei Betrachtung der sich selbst fühlenden Seele zur Sprache kommen muß.

2. Das Kind im Mutterleibe.

Während im Träumen das zum Gefühl seiner selbst gelangende Individuum in einfacher unmittelbarer Beziehung auf sich befangen ist und dieses sein Fürsichseyn durchaus die Form der Subjectivität hat; zeigt uns dagegen das Kind im Mutterleibe eine Seele, die noch nicht im Kinde, sondern nur erst in der Mutter wirklich für sich ist, sich noch nicht für sich tragen kann, vielmehr nur von der Seele der Mutter getragen wird; so daß hier, statt jener im Träumen vorhandenen einfachen Beziehung der Seele auf sich, eine ebenso einfache, unmittelbare Beziehung auf ein anderes Individuum existirt, in welchem die in ihr selber noch selbstlose Seele des Fötus ihr Selbst findet. Dieß Verhältniß hat für den die Einheit des Unterschiedenen zu begreifen unfähigen Verstand etwas Wunderbares; denn hier sehen wir ein unmittelbares Ineinanderleben, eine ungetrennte Seeleneinheit zweier Individuen, von welchen das eine ein wirkliches, für-sich-selbst-seyendes Selbst ist, während das andere wenigstens ein formelles Fürsichseyn hat und sich dem wirklichen Fürsichseyn immer mehr annähert. Für die philosophische Betrachtung enthält diese ungetrennte Seeleneinheit aber um so weniger etwas Unbegreifliches, als das Selbst des Kindes dem Selbst der Mutter noch gar keinen Widerstand entgegenzusetzen vermag, sondern dem unmittelbaren Einwirken der Seele der Mutter völlig geöffnet ist. Diese

Einwirkung offenbart sich in denjenigen Erscheinungen, welche man Muttermale nennt. Manches, was man dahin gerechnet hat, kann allerdings eine bloß organische Ursache haben. Rücksichtlich vieler physiologischer Erscheinungen darf aber nicht gezweifelt werden, daß dieselben durch die Empfindung der Mutter gesetzt sind, daß ihnen also eine psychische Ursache zu Grunde liegt. So wird, zum Beispiel, berichtet, daß Kinder mit beschädigtem Arm zur Welt gekommen sind, weil die Mutter sich entweder wirklich den Arm gebrochen, oder wenigstens denselben so stark gestoßen hatte, daß sie ihn gebrochen zu haben fürchtete, — oder endlich, — weil sie durch den Anblick des Armbruchs eines Anderen erschreckt worden war. Aehnliche Beispiele sind zu bekannt, als daß deren viele hier angeführt zu werden brauchten. Eine solche Verleiblichung der inneren Affectionen der Mutter wird einerseits durch die widerstandslose Schwäche des Fötus, andererseits dadurch erklärbar, daß in der durch die Schwangerschaft geschwächten, nicht mehr ein vollkommen selbstständiges Leben für sich habenden, sondern ihr Leben auf das Kind verbreitenden Mutter die Empfindungen einen, diese selbst überwältigenden ungewöhnlichen Grad der Lebhaftigkeit und Stärke erhalten. Dieser Macht der Empfindung der Mutter ist selbst der Säugling noch sehr unterworfen; unangenehme Gemüthsbewegungen der Mutter verderben bekanntlich die Milch derselben und wirken somit nachtheilig auf das von ihr gesäugte Kind. In dem Verhältniß der Eltern zu ihren erwachsenen Kindern dagegen hat sich zwar etwas Magisches in sofern gezeigt, als Kinder und Eltern, die lange getrennt waren und einander nicht kannten, unbewußt eine gegenseitige Anziehung fühlten; man kann jedoch nicht sagen, daß dieß Gefühl etwas Allgemeines und Nothwendiges sey; denn es giebt Beispiele, daß Väter ihre Söhne, und Söhne ihre Väter in der Schlacht unter Umständen getödtet haben, wo sie diese Tödtung zu vermeiden im Stande gewesen

wären, wenn sie von ihrem gegenseitigen natürlichen Zusammenhange etwas geahnt hätten.

3. Das Verhältniß des Individuums zu seinem Genius.

Die dritte Weise, wie die menschliche Seele zum Gefühl ihrer Totalität kommt, ist das Verhältniß des Individuums zu seinem Genius. Unter dem Genius haben wir die, in allen Lagen und Verhältnissen des Menschen über dessen Thun und Schicksal entscheidende Besonderheit desselben zu verstehen. Ich bin nämlich ein Zwiefaches in mir, — einerseits Das, als was ich mich nach meinem äußerlichen Leben und nach meinen allgemeinen Vorstellungen weiß, — und andererseits Das, was ich in meinem auf besondere Weise bestimmten Inneren bin. Diese Besonderheit meines Inneren macht mein Verhängniß aus; denn sie ist das Orakel, von dessen Ausspruch alle Entschließungen des Individuums abhangen; sie bildet das Objective, welches sich, von dem Inneren des Charakters heraus, geltend macht. Daß die Umstände und Verhältnisse, in denen das Individuum sich befindet, dem Schicksal desselben gerade diese und keine andere Richtung geben, — dieß liegt nicht bloß in ihnen, in ihrer Eigenthümlichkeit, noch auch bloß in der allgemeinen Natur des Individuums, sondern zugleich in dessen Besonderheit. Zu den nämlichen Umständen verhält dieß bestimmte Individuum sich anders, als hundert andere Individuen; auf den Einen können gewisse Umstände magisch wirken, während ein Anderer durch dieselben nicht aus seinem gewöhnlichen Geleise herausgerissen wird. Die Umstände vermischen sich also auf eine zufällige, besondere Weise mit dem Inneren der Individuen; so daß diese, theils durch die Umstände und durch das Allgemeingültige, theils durch ihre eigene besondere innere Bestimmung zu Demjenigen werden, was aus ihnen wird. Allerdings bringt die Besonderheit des Individuums für dessen

Thun und Lassen auch Gründe, also allgemeingültige Bestimmungen herbei; aber sie thut dieß, da sie sich dabei wesentlich als fühlend verhält, immer nur auf eine besondere Art. Selbst das wache verständige, in allgemeinen Bestimmungen sich bewegende Bewußtseyn wird folglich von seinem Genius auf eine so übermächtige Weise bestimmt, daß dabei das Individuum in einem Verhältniß der Unselbstständigkeit erscheint, welches mit der Abhängigkeit des Fötus von der Seele der Mutter, oder mit der passiven Art verglichen werden kann, wie im Träumen die Seele zur Vorstellung ihrer individuellen Welt gelangt. Das Verhältniß des Individuums zu seinem Genius unterscheidet sich aber andererseits von den beiden vorher betrachteten Verhältnissen der fühlenden Seele dadurch, daß es deren Einheit ist, — daß es das im natürlichen Träumen enthaltene Moment der einfachen Einheit der Seele mit sich selber, und das im Verhältniß des Fötus zur Mutter vorhandene Moment der Doppelheit des Seelenlebens in Eins zusammenfaßt, da der Genius einerseits, — wie die Seele der Mutter gegen den Fötus, — ein selbstisches Anderes gegen das Individuum ist, und andererseits mit dem Individuum eine ebenso untrennbare Einheit bildet, wie die Seele mit der Welt ihrer Träume.

§. 406.

ββ) Das Gefühlsleben als Form, Zustand des selbstbewußten, gebildeten, besonnenen Menschen ist eine Krankheit, in der das Individuum sich unvermittelt zu dem concreten Inhalte seiner selbst verhält, und sein besonnenes Bewußtseyn seiner und des verständigen Weltzusammenhangs als einen davon unterschiedenen Zustand hat, — magnetischer Somnambulismus und mit ihm verwandte Zustände.

In dieser encyclopädischen Darstellung kann nicht geleistet werden, was für den Erweis der gegebenen Bestimmung des merkwürdigen durch den animalischen Magnetismus vornehmlich hervorgerufenen Zustands zu leisten wäre, nämlich

der Nachweis, daß die Erfahrungen entsprechend seyen. Hierfür müßten zuvörderst die in sich so mannigfaltigen und von einander so sehr verschiedenen Erscheinungen unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte gebracht werden. Wenn das Factische vor Allem der Bewährung bedürftig scheinen könnte, so würde eine solche doch wieder für Diejenigen überflüssig seyn, um derentwillen es einer solchen bedürfte, weil diese sich die Betrachtung dadurch höchst leicht machen, daß sie die Erzählungen, — so unendlich zahlreich und so sehr dieselben durch die Bildung, Charakter u. s. f. der Zeugen beglaubigt sind, — kurzweg für Täuschung und Betrug ausgeben, und in ihrem a priorischen Verstande so fest sind, daß nicht nur gegen denselben alle Beglaubigung nichts vermag, sondern daß sie auch schon Das geleugnet haben, was sie mit eignen Augen gesehen. Um auf diesem Felde selbst Das, was man mit seinen Augen sieht, zu glauben, und noch mehr, um es zu begreifen, dazu ist die Grundbedingung, nicht in den Verstandeskategorien befangen zu seyn. — Die Hauptmomente, auf welche es ankommt, mögen hier angegeben werden.

α) Zum concreten Seyn eines Individuums gehört die Gesammtheit seiner Grundinteressen, der wesentlichen und particulären empirischen Verhältnisse, in denen es zu andern Menschen und zur Welt überhaupt steht. Diese Totalität macht seine Wirklichkeit so aus, daß sie ihm immanent und vorhin sein Genius genannt worden ist. Dieser ist nicht der wollende und denkende freie Geist; die Gefühlsform, in die versunken das Individuum hier erscheint, ist vielmehr das Aufgeben seiner Existenz als bei sich selbst seyender Geistigkeit. Die nächste Folgerung aus der aufgezeigten Bestimmung in Beziehung auf den Inhalt ist, daß im Somnambulismus nur der Kreis der individuell bestimmten Welt, particulären Interessen und beschränkten Verhältnisse ins Bewußtseyn tritt. Wissenschaftliche Erkenntnisse oder philoso-

phische Begriffe und allgemeine Wahrheiten erfordern einen andern Boden, nämlich das zum freien Bewußtseyn aus der Dumpfheit des fühlenden Lebens entwickelte Denken; es ist daher thöricht, Offenbarungen über Ideen vom somnambulen Zustand zu erwarten.

β) Der Mensch von gesundem Sinne und Verstand weiß von dieser seiner Wirklichkeit, welche die concrete Erfüllung seiner Individualität ausmacht, auf selbstbewußte, verständige Weise; er weiß sie wach in der Form des Zusammenhangs seiner mit den Bestimmungen derselben als einer von ihm unterschiedenen äußeren Welt, und er weiß von dieser als einer eben so verständig in sich zusammenhängenden Mannichfaltigkeit. In seinen subjectiven Vorstellungen, Planen hat er ebenso diesen verständigen Zusammenhang seiner Welt und die Vermittlung seiner Vorstellungen und Zwecke mit den in sich durchgängig vermittelten objectiven Existenzen vor Augen (vergl. §. 398 Anm.). — Dabei hat diese Welt, die außer ihm ist, ihre Fäden so in ihm, daß Das, was er für sich wirklich ist, aus denselben besteht; so daß er auch in sich abstirbt, sowie diese Aeußerlichkeiten verschwinden, wenn er nicht ausdrücklicher in sich durch Religion, subjective Vernunft und Charakter selbstständig und davon unabhängig ist. In diesem Falle ist er der Form des Zustandes, von dem hier die Rede, weniger fähig. — Für die Erscheinung jener Identität kann an die Wirkung erinnert werden, die der Tod von geliebten Verwandten, Freunden u. s. f. auf Hinterbliebene haben kann, daß mit dem einen der andere stirbt oder abstirbt. (So konnte auch Cato nach dem Untergange der römischen Republik nicht mehr leben, seine innere Wirklichkeit war nicht weiter noch höher, als sie). — Heimweh u. dgl.

γ) Indem aber die Erfüllung des Bewußtseyns, die Außenwelt desselben und sein Verhältniß zu ihr, eingehüllt, und die Seele somit in Schlaf, (im magnetischen Schlafe, Katalepsie,

andern Krankheiten, z. B. der weiblichen Entwicklung, Nähe des Todes u. s. f.) versenkt wird; so bleibt jene immanente Wirklichkeit des Individuums dieselbe substantielle Totalität als ein Gefühlsleben, das in sich sehend, wissend ist. Weil es das entwickelte, erwachsene, gebildete Bewußtseyn ist, das in jenen Zustand des Fühlens herabgesetzt wird, behält es mit seinem Inhalte zwar das Formelle seines Fürsichseyns, ein formelles Anschauen und Wissen, das aber nicht bis zum Urtheil des Bewußtseyns fortgeht, wodurch sein Inhalt als äußere Objectivität für dasselbe ist, wenn es gesund und wach ist. So ist das Individuum die ihre Wirklichkeit in sich wissende Monade, das Selbstanschauen des Genius. In diesem Wissen ist daher das Charakteristische, daß derselbe Inhalt, der als verständige Wirklichkeit objectiv für das gesunde Bewußtseyn ist, und um den zu wissen es als besonnenes der verständigen Vermittlung in ihrer ganzen realen Ausbreitung bedarf, in dieser Immanenz unmittelbar von ihm gewußt, geschaut werden kann. Dieß Anschauen ist in sofern ein Hellsehen, als es Wissen in der ungetrennten Substantialität des Genius ist, und sich im Wesen des Zusammenhangs befindet, daher nicht an die Reihen der vermittelnden, einander äußerlichen Bedingungen gebunden ist, welche das besonnene Bewußtseyn zu durchlaufen hat und in Ansehung deren es nach seiner eigenen äußerlichen Einzelnheit beschränkt ist. Dieß Hellsehen ist aber, weil in seiner Trübheit der Inhalt nicht als verständiger Zusammenhang ausgelegt ist, aller eigenen Zufälligkeit des Fühlens, Einbildens u. s. f. preisgegeben, außerdem daß in sein Schauen fremde Vorstellungen (s. nachher) eintreten. Es ist darum nicht auszumachen, ob dessen, was die Hellsehenden richtig schauen, Mehr ist, oder dessen, in dem sie sich täuschen. — Abgeschmackt aber ist es, das Schauen dieses Zustandes für eine Erhebung des Geistes und

für einen wahrhaftern, in sich allgemeiner Erkenntnisse fähigen Zustand zu halten.*)

δ) Eine wesentliche Bestimmung in diesem Gefühlsleben, dem die Persönlichkeit des Verstandes und Willens mangelt, ist diese, daß es ein Zustand der Passivität ist, ebenso wie der des Kindes im Mutterleibe. Das kranke Subject kommt daher und steht nach diesem Zustande unter der Macht eines Andern, des Magnetiseurs, so daß in diesem psychischen Zusammenhange Beider das selbstlose, nicht als persönlich wirkliche Individuum zu seinem subjectiven Bewußtseyn das Bewußtseyn jenes besonnenen Individuums hat, und daß dieß Andere dessen gegenwärtige subjective Seele, dessen Genius ist, der es auch mit Inhalt erfüllen kann. Daß das somnambule Individuum Geschmäcke, Gerüche, die in Dem, mit welchem es in Rapport ist, vorhanden sind, in sich selbst empfindet, — daß es von dessen sonstigen gegenwärtigen Anschauungen und innern Vorstellungen, aber als von den seinigen, weiß, zeigt diese substantielle Identität, in welcher die Seele, da sie auch als concrete wahrhaft immateriell ist, mit einer andern zu seyn

---

*) Plato hat das Verhältniß der Prophezeihung überhaupt zum Wissen des besonnenen Bewußtseyns besser erkannt, als viele Moderne, welche an den Platonischen Vorstellungen vom Enthusiasmus leicht eine Autorität für ihren Glauben an die Hoheit der Offenbarungen des somnambulen Schauens zu haben meinten. Plato sagt im Timäus (ed. Steph. III. p. 71 f.): „damit auch der unvernünftige Theil der Seele einigermaßen der Wahrheit theilhaftig werde, habe Gott die Leber geschaffen und ihr die Manteia, das Vermögen Gesichte zu haben, gegeben. Daß Gott der menschlichen Unvernunft dieß Weissagen gegeben, davon, fügt er hinzu, ist dieß ein hinreichender Beweis, daß kein besonnener Mensch eines wahrhaften Gesichtes theilhaftig wird, sondern es sey, daß im Schlafe der Verstand gefesselt oder durch Krankheit oder einen Enthusiasmus außer sich gebracht ist. Richtig ist schon vor Alters gesagt worden, „zu thun und zu kennen das Seinige und sich selbst, steht nur den Besonnenen zu.“ Plato bemerkt sehr richtig sowohl das Leibliche solches Schauens und Wissens als die Möglichkeit der Wahrheit der Gesichte, aber das Untergeordnete derselben unter das vernünftige Bewußtseyn.

fähig ist. In dieser substantiellen Identität ist die Subjectivität des Bewußtseyns nur Eine, und die Individualität des Kranken zwar ein Fürsichseyn, aber ein leeres, sich nicht präsentes, wirkliches; dieß formelle Selbst hat daher seine Erfüllungen an den Empfindungen, Vorstellungen des Andern, sieht, riecht, schmeckt, liest, hört auch im Andern. Zu bemerken ist in dieser Beziehung noch, daß der Somnambule auf diese Weise in ein Verhältniß zu zwei Genien und zweifachem Inhalt zu stehen kommt, zu seinem eigenen und zu dem des Magnetiseurs. Welche Empfindungen oder Gesichte dieses formelle Vernehmen nun aus seinem eigenen Innern oder aus dem Vorstellen Dessen, mit dem es in Rapport steht, erhält, anschaut und zum Wissen bringt, ist unbestimmt. Diese Unsicherheit kann die Quelle von vielen Täuschungen seyn, und begründet unter Anderm auch die nothwendige Verschiedenheit, die unter den Ansichten der Somnambulen aus verschiedenen Ländern und unter dem Rapport zu verschieden gebildeten Personen, über Krankheitszustände und deren Heilungsweisen, Arzneimittel, auch über wissenschaftliche und geistige Kategorien u. s. f. zum Vorschein gekommen ist.

ε) Wie in dieser fühlenden Substantialität der Gegensatz zum äußerlich Objectiven nicht vorhanden ist, so ist innerhalb seiner selbst das Subject in dieser Einigkeit, in welcher die Particularitäten des Fühlens verschwunden sind, so daß, indem die Thätigkeit der Sinnesorgane eingeschlafen ist, dann das Gemeingefühl sich zu den besondern Functionen bestimmt und mit den Fingern, — insbesondere der Herzgrube, Magen, — gesehen, gehört u. s. f. wird.

Begreifen heißt für die verständige Reflexion, die Reihe der Vermittlungen zwischen einer Erscheinung und anderem Daseyn, mit welchem sie zusammenhängt, erkennen, — den sogenannten natürlichen Gang, d. h. nach Verstandes-Gesetzen und Verhältnissen (z. B. der Causalität, des Grun-

des u. s. f.) einsehen. Das Gefühlsleben, auch wenn es noch das nur formelle Wissen, wie in den erwähnten Krankheitszuständen, beibehält, ist gerade diese Form der Unmittelbarkeit, in welcher die Unterschiede von Subjectivem und Objectivem, verständiger Persönlichkeit gegen eine äußerliche Welt, und jene Verhältnisse der Endlichkeit zwischen denselben, nicht vorhanden sind. Das Begreifen dieses verhältnißlosen und doch vollkommen erfüllten Zusammenhangs macht sich selbst unmöglich durch die Voraussetzung selbstständiger Persönlichkeiten gegen einander und gegen den Inhalt als eine objective Welt, und durch die Voraussetzung der Absolutheit des räumlichen und materiellen Auseinanderseyns überhaupt.

Zusatz. Im Zusatz zu §. 405 haben wir gesagt, daß zweierlei Formen des magischen Verhältnisses der fühlenden Seele zu unterscheiden seyen, und daß die erste dieser Formen die formelle Subjectivität des Lebens genannt werden könne. Die Betrachtung dieser ersten Form ist in dem ebenerwähnten Zusatz zum Schluß gekommen. Jetzt haben wir daher die zweite Form jenes magischen Verhältnisses zu betrachten, nämlich die reale Subjectivität der fühlenden Seele. Real nennen wir diese Subjectivität, weil hier, statt der im Träumen, so wie im Zustande des Fötus und im Verhältniß des Individuums zu seinem Genius herrschenden ungetrennten substantiellen Seeleneinheit, ein wirklich zwiefaches, seine beiden Seiten zu eigenthümlichem Daseyn entlassendes Seelenleben hervortritt. Die erste dieser beiden Seiten ist das unvermittelte Verhältniß der fühlenden Seele zu deren individueller Welt und substantieller Wirklichkeit; die zweite Seite dagegen ist die vermittelte Beziehung der Seele zu ihrer in objectivem Zusammenhange stehenden Welt. Daß diese beiden Seiten auseinandertreten, zu gegenseitiger Selbstständigkeit gelangen, — dieß muß als Krankheit bezeichnet werden, da dieß Außereinandertreten, im Gegensatze gegen die im Zusatz zu

§. 405 betrachteten Weisen der formellen Subjectivität, kein Moment des objectiven Lebens selbst ausmacht. Gleichwie die leibliche Krankheit in dem Festwerden eines Organes oder Systems gegen die allgemeine Harmonie des individuellen Lebens besteht, und solche Hemmung und Trennung mitunter so weit fortschreitet, daß die besondere Thätigkeit eines Systems sich zu einem, die übrige Thätigkeit des Organismus in sich concentrirenden Mittelpunkt, zu einem wuchernden Gewächse macht; — so erfolgt auch im Seelenleben Krankheit, wenn das bloß Seelenhafte des Organismus, von der Gewalt des geistigen Bewußtseyns unabhängig werdend, sich die Function des letzteren anmaaßt, und der Geist, indem er die Herrschaft über das zu ihm gehörige Seelenhafte verliert, seiner selbst nicht mächtig bleibt, sondern selber zur Form des Seelenhaften herabsinkt und damit das dem gesunden Geiste wesentliche objective, — das heißt, — durch Aufhebung des äußerlich Gesetzten vermittelte Verhältniß zur wirklichen Welt aufgiebt. Daß das Seelenhafte gegen den Geist selbstständig wird und sogar dessen Function an sich reißt, — davon liegt die Möglichkeit darin, daß dasselbe vom Geiste ebenso unterschieden, wie an sich mit ihm identisch ist. Indem das Seelenhafte sich vom Geiste trennt, sich für sich setzt, giebt dasselbe sich den Schein, Das zu seyn, was der Geist in Wahrheit ist, — nämlich, die in der Form der Allgemeinheit für-sich-selbst-seyende Seele. Die durch jene Trennung entstehende Seelenkrankheit ist aber mit leiblicher Krankheit nicht bloß zu vergleichen, sondern mehr oder weniger mit derselben verknüpft, weil bei dem Sichlosreißen des Seelenhaften vom Geiste, die dem letzteren sowohl als dem ersteren zur empirischen Existenz nothwendige Leiblichkeit sich an diese zwei außereinandertretenden Seiten vertheilt, sonach selber zu etwas in sich Getrenntem, also Krankhaftem wird.

Die Krankheitszustände, in welchen solche Trennung des Seelenhaften vom geistigen Bewußtseyn hervortritt, sind nun

sehr mannigfaltiger Art; fast jede Krankheit kann bis zu dem Punkte jener Trennung fortgehen. Hier in der philosophischen Betrachtung unseres Gegenstandes haben wir aber nicht jene unbestimmte Mannigfaltigkeit von Krankheitsformen zu verfolgen, sondern nur das sich in ihnen auf verschiedene Weise gestaltende Allgemeine nach seinen Hauptformen festzusetzen. Zu den Krankheiten, in welchen dieß Allgemeine zur Erscheinung kommen kann, gehört das Schlafwandeln, die Katalepsie, die Entwicklungsperiode der weiblichen Jugend, der Zustand der Schwangerschaft, auch der Veitstanz, ebenso der Augenblick des herannahenden Todes, wenn derselbe die in Rede stehende Spaltung des Lebens in das schwächer werdende gesunde, vermittelte Bewußtseyn und in das immer mehr zur Alleinherrschaft kommende seelenhafte Wissen herbeiführt; — namentlich aber muß hier derjenige Zustand, welchen man den animalischen Magnetismus genannt hat, untersucht werden, sowohl in sofern derselbe sich von selber in einem Individuum entwickelt, als in sofern er in diesem durch ein anderes Individuum auf besondere Weise hervorgebracht wird. Auch durch geistige Ursachen, besonders durch religiöse und politische Exaltation, kann der fragliche Zustand der Trennung des Seelenlebens herbeigeführt werden. So zeigte sich, zum Beispiel, im Sevennerkriege das frei hervortretende Seelenhafte als eine bei Kindern, Mädchen und zumal bei Greisen in hohem Grade vorhandene Sehergabe. Das merkwürdigste Beispiel solcher Exaltation ist aber die berühmte Jeanne d'Arc, in welcher einerseits die patriotische Begeisterung einer ganz reinen, einfachen Seele, andererseits eine Art von magnetischem Zustande sichtbar wird.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen wollen wir hier die einzelnen Hauptformen betrachten, in denen ein Außereinandertreten des Seelenhaften und des objectiven Bewußtseyns sich zeigt. Wir haben hierbei kaum nöthig, an Dasjenige zu erinnern, was

schon früher über den Unterschied jener beiden Weisen des Verhaltens des Menschen zu seiner Welt gesagt worden ist, — daß nämlich das objective Bewußtseyn die Welt als eine ihm äußerliche, unendliche mannigfache, aber in allen ihren Punkten nothwendig zusammenhangende, nichts Unvermitteltes in sich enthaltende Objectivität weiß, und sich zu derselben auf eine ihr entsprechende, das heißt, ebenso mannigfache, bestimmte, vermittelte und nothwendige Weise verhält, daher zu einer bestimmten Form der äußerlichen Objectivität nur durch ein bestimmtes Sinnesorgan in Beziehung zu treten, — zum Beispiel nur mit den Augen zu sehen vermag; wohingegen das Fühlen oder die subjective Weise des Wissens die dem objectiven Wissen unentbehrlichen Vermittlungen und Bedingungen ganz oder wenigstens zum Theil entbehren, und unmittelbar, zum Beispiel ohne die Hülfe der Augen und ohne die Vermittlung des Lichtes, das Sehbare wahrnehmen kann.

1. Dies unmittelbare Wissen kommt zuvörderst in den sogenannten Metall- und Wasserfühlern zur Erscheinung. Darunter versteht man Menschen, die in ganz wachem Zustande, ohne die Vermittlung des Gesichtssinnes, unter dem Erdboden befindliches Metall oder Wasser bemerken. Das nicht seltene Vorkommen solcher Menschen unterliegt keinem Zweifel. Amoretti hat, nach seiner Versicherung, an mehr als vierhundert, zum Theil ganz gesunden Individuen diese Eigenthümlichkeit des Fühlens entdeckt. Außer dem Metall und Wasser wird von manchen Menschen auch Salz auf ganz vermittlungslose Weise empfunden, indem das letztere, wenn es in großer Menge vorhanden ist, in ihnen Uebelbefinden und Beängstigung erregt. Beim Aufsuchen verborgner Gewässer und Metalle, so wie des Salzes wenden Individuen gedachter Art auch die Wünschelruthe an. Dieß ist eine, die Gestalt einer Gabel habende Haselgerte,

welche an der Gabel mit beiden Händen gehalten wird, und sich mit ihrer Spitze nach den eben erwähnten Gegenständen hinunterbiegt. Es versteht sich dabei von selbst, daß diese Bewegung des Holzes nicht in diesem selber irgendwie ihren Grund hat, sondern allein durch die Empfindung des Menschen bestimmt wird; gleichwie auch bei dem sogenannten Penduliren, — obgleich dabei, im Fall der Anwendung mehrerer Metalle, zwischen diesen eine gewisse Wechselwirkung stattfinden kann, — die Empfindung des Menschen immer das hauptsächlich Bestimmende ist; denn hält man, zum Beispiel, einen goldenen Ring über einem Glas Wasser, und schlägt der Ring an den Rand des Glases so oft an, als die Uhr Stunden zeigt; so rührt Dieß einzig daher, daß, wenn, zum Beispiel, der elfte Schlag kommt, und ich weiß, daß es elf Uhr ist, dieß mein Wissen hinreicht, den Pendel festzuhalten. — Das mit der Wünschelruthe bewaffnete Fühlen soll sich aber mitunter auch weiter, als auf das Entdecken todter Naturdinge erstreckt, und namentlich zur Auffindung von Dieben und Mördern gedient haben. So viel Charlanterie in den über diesen Punkt vorhandenen Erzählungen immerhin seyn mag, so scheinen einige hierbei erwähnte Fälle doch Glauben zu verdienen, — besonders, zum Beispiel, der Fall, wo ein im siebenzehnten Jahrhundert lebender, des Mordes verdächtiger französischer Bauer, in den Keller, in welchem der Mord verübt worden war, geführt und daselbst in Angstschweiß gerathend, von den Mördern ein Gefühl bekam, kraft dessen er die von denselben auf ihrer Flucht eingeschlagenen Wege und besuchten Aufenthaltsorte auffand, im südlichen Frankreich einen der Mörder in einem Gefängniß entdeckte und den zweiten bis nach der spanischen Grenze verfolgte, wo er umzukehren gezwungen wurde. Solch' Individuum hat eine so scharfe Empfindung, wie ein die Spur seines Herren meilenweit verfolgender Hund.

2. Die zweite hier zu betrachtende Erscheinung des un-

mittelbaren oder fühlenden Wissens hat mit der eben besprochenen ersten Dieß gemein, daß in beiden ein Gegenstand ohne die Vermittlung des specifischen Sinnes, auf welchen derselbe sich vornämlich bezieht, empfunden wird. Zugleich unterscheidet sich aber diese zweite Erscheinung von der ersten dadurch, daß bei ihr nicht ein so ganz vermittlungsloses Verhalten, wie bei jener ersten stattfindet, sondern der betreffliche specifische Sinn, entweder durch den vorzugsweise in der Herzgrube thätigen Gemeinsinn, oder durch den Tastsinn, ersetzt wird. Solches Fühlen zeigt sich sowohl in der Katalepsie überhaupt, — einem Zustande der Lähmung der Organe, — als namentlich beim Schlafwandeln, einer Art von kataleptischem Zustande, in welchem das Träumen sich nicht bloß durch Sprechen, sondern auch durch Herumgehen äußert und sonstige Handlungen entstehen läßt, denen ein vielfach richtiges Gefühl von den Verhältnissen der umgebenden Gegenstände zu Grunde liegt. Was das Eintreten dieses Zustandes betrifft, so kann derselbe, bei einer bestimmten Disposition dazu, durch rein äußerliche Dinge, zum Beispiel, durch gewisse des Abends gegessene Speisen hervorgebracht werden. Ebenso bleibt die Seele, nach dem Eintritt dieses Zustandes, von den Außendingen abhängig; so hat, zum Beispiel, in der Nähe der Schlafwandler ertönende Musik dieselben dazu veranlaßt, ganze Romane im Schlaf zu sprechen. Rücksichtlich der Thätigkeit der Sinne in diesem Zustande ist aber zu bemerken, daß die eigentlichen Schlafwandler wohl hören und fühlen; daß dagegen ihr Auge, gleichviel, ob es geschlossen oder offen sey, starr ist; daß somit derjenige Sinn, für welchen vornämlich die Gegenstände in die zum wahrhaften Verhältniß des Bewußtseyns nöthige Entfernung von mir treten, in diesem Zustande der nichtvorhandenen Trennung des Subjectiven und Objectiven thätig zu seyn aufhört. Wie schon bemerkt, wird im Schlafwandeln das erlöschende Gesicht durch den Gefühlssinn vertreten; — eine Vertretung, die bei den eigentlichen Blinden nur in geringe-

rem Umfange erfolgt, übrigens in beiden Fällen nicht so verstanden werden darf, als ob durch Abstumpfung des einen Sinnes dem anderen Sinne auf rein physischem Wege eine Verschärfung zu Theil würde, da diese vielmehr bloß dadurch entsteht, daß die Seele sich mit ungetheilter Kraft in den Gefühlssinn hineinwirft. Dieser leitet die Schlafwandler jedoch ganz und gar nicht immer richtig; die zusammengesetzten Handlungen derselben sind etwas Zufälliges; solche Personen schreiben im Schlafwandeln wohl mitunter Briefe; oft werden sie jedoch durch ihr Gefühl betrogen, indem sie, zum Beispiel, auf einem Pferde zu sitzen glauben, während sie in der That auf einem Dache sind. Außer der wunderbaren Verschärfung des Gefühlssinnes kommt aber, wie gleichfalls schon bemerkt, in den kataleptischen Zuständen auch der Gemeinsinn vorzüglich in der Herzgrube zu einer dermaaßen erhöhten Thätigkeit, daß er die Stelle des Gesichts, des Gehörs, oder auch des Geschmacks vertritt. So behandelte ein französischer Arzt in Lyon, zu der Zeit, wo der thierische Magnetismus noch nicht bekannt war, eine kranke Person, welche nur an der Herzgrube hörte und las, und die in einem Buche lesen konnte, welches in einem anderen Zimmer Jemand hielt, der, mit dem an der Herzgrube der kranken Person stehenden Individuum, auf Veranstaltung des Arztes, durch eine Kette dazwischen befindlicher Personen in Verbindung gesetzt war. Solches Fernsehen ist übrigens von Denjenigen, in welchen es entstand, auf verschiedene Weise beschrieben worden. Häufig sagen Dieselben, daß sie die Gegenstände innerlich sehen; oder sie behaupten, es scheine ihnen, als ob Strahlen von den Gegenständen ausgingen. Was aber die oben erwähnte Vertretung des Geschmacks durch den Gemeinsinn anbelangt, so hat man Beispiele, daß Personen die Speisen geschmeckt haben, die man ihnen auf den Magen legte.

3. Die dritte Erscheinung des unmittelbaren Wissens ist

die, daß, ohne die Mitwirkung irgend eines specifischen Sinnes, und ohne das an einem einzelnen Theile des Leibes erfolgende Thätigwerden des Gemeinsinnes, aus einer unbestimmten Empfindung, ein Ahnen oder Schauen, eine Vision von etwas nicht sinnlich Nahem, sondern im Raume oder in der Zeit Fernem, von etwas Zukünftigem oder Vergangenem entsteht. Obgleich es nun oft schwierig ist, die bloß subjectiven, auf nicht vorhandene Gegenstände bezüglichen Visionen von denjenigen Visionen zu unterscheiden, die etwas Wirkliches zu ihrem Inhalt haben; so ist dieser Unterschied hier doch festzuhalten. Die erstere Art der Visionen kommt zwar auch im Somnambulismus, vornämlich aber in einem überwiegend physischen Krankheitszustande, zum Beispiel, in der Fieberhitze, selbst bei wachem Bewußtseyn, vor. Ein Beispiel solcher subjectiven Vision ist Fr. Nicolai, der, im wachen Zustande auf der Straße andere Häuser, als die wirklich daselbst vorhandenen mit vollkommner Deutlichkeit sah, und dennoch wußte, daß Dieß nur Täuschung war. Der vorherrschend physische Grund dieser poetischen Illusion jenes sonst stockprosaischen Individuums offenbarte sich dadurch, daß dieselbe durch das Ansetzen von Blutigeln an den Mastdarm beseitigt wurde.

In unserer anthropologischen Betrachtung haben wir aber vorzugsweise die zweite Art der Visionen, — diejenigen, welche sich auf wirklich vorhandene Gegenstände beziehen, — in's Auge zu fassen. Um das Wunderbare der hieher gehörigen Erscheinungen zu begreifen, kommt es darauf an, in Betreff der Seele folgende Gesichtspunkte festzuhalten.

Die Seele ist das Allesdurchdringende, nicht bloß in einem besonderen Individuum Existirende; denn, wie wir bereits früher gesagt haben, muß dieselbe als die Wahrheit, als die Idealität alles Materiellen, als das ganz Allgemeine gefaßt werden, in welchem alle Unterschiede nur als ideelle sind, und welches nicht einseitig dem Anderen gegenübersteht,

sondern über das Andere übergreift. Zugleich aber ist die Seele individuelle, besonders bestimmte Seele; sie hat daher mannigfache Bestimmungen oder Besonderungen in sich; dieselben erscheinen, zum Beispiel, als Triebe und Neigungen. Diese Bestimmungen sind, obgleich von einander unterschieden, dennoch für sich nur etwas Allgemeines. In mir, als bestimmtem Individuum, erhalten dieselben erst einen bestimmten Inhalt. So wird, zum Beispiel, die Liebe zu den Eltern, Verwandten, Freunden u. s. w. in mir individualisirt; denn ich kann nicht Freund u. s. w. überhaupt seyn, sondern bin nothwendigerweise mit diesen Freunden dieser, an diesem Ort, in dieser Zeit und in dieser Lage lebende Freund. Alle die in mir individualisirten und von mir durchlebten allgemeinen Seelenbestimmungen machen meine Wirklichkeit aus, sind daher nicht meinem Belieben überlassen, sondern bilden vielmehr die Mächte meines Lebens und gehören zu meinem wirklichen Seyn ebenso gut, wie mein Kopf oder meine Brust zu meinem lebendigen Daseyn gehört. Ich bin dieser ganze Kreis von Bestimmungen: dieselben sind mit meiner Individualität verwachsen; jeder einzelne Punkt in diesem Kreise, — zum Beispiel, der Umstand, daß ich jetzt hier sitze, — zeigt sich der Willkür meines Vorstellens dadurch entnommen, daß er in die Totalität meines Selbstgefühls als Glied einer Kette von Bestimmungen gestellt ist, oder — mit anderen Worten — von dem Gefühl der Totalität meiner Wirklichkeit umfaßt wird. Von dieser meiner Wirklichkeit, von dieser meiner Welt weiß ich aber, in sofern ich nur erst fühlende Seele, noch nicht waches, freies Selbstbewußtseyn bin, auf ganz unmittelbare, auf ganz abstract positive Weise, da ich, wie schon bemerkt, auf diesem Standpunkt die Welt noch nicht von mir abgetrennt, noch nicht als ein Aeußerliches gesetzt habe, mein Wissen von derselben somit noch nicht durch den Gegensatz des Subjectiven und Objectiven und durch Aufhebung dieses Gegensatzes vermittelt ist.

Den Inhalt dieses schauenden Wissens müssen wir nun näher bestimmen.

(1) Zuerst giebt es Zustände, wo die Seele von einem Inhalte weiß, den sie längst vergessen hat, und den sie im Wachen sich nicht mehr in's Bewußtseyn zu bringen vermag. Diese Erscheinung kommt in mancherlei Krankheiten vor. Die auffallendste Erscheinung dieser Art ist die, daß Menschen in Krankheiten eine Sprache reden, mit welcher sie sich zwar in früher Jugend beschäftigt haben, die sie aber im wachen Zustande zu sprechen nicht mehr fähig sind. Auch geschieht es, daß gemeine Leute, die sonst nur plattdeutsch mit Leichtigkeit zu sprechen gewohnt sind, im magnetischen Zustande ohne Mühe hochdeutsch sprechen. Nicht weniger unzweifelhaft ist der Fall, daß Menschen in solchem Zustande den niemals von ihnen auswendig gelernten, aus ihrem wachen Bewußtseyn entschwundenen Inhalt einer vor geraumer Zeit von ihnen durchgemachten Lectüre mit vollkommener Fertigkeit hersagen. So recitirte, zum Beispiel, Jemand aus Young's Nachtgedanken eine lange Stelle, von welcher er wachend nichts mehr wußte. Ein besonders merkwürdiges Beispiel ist auch ein Knabe, der, in frühster Jugend durch Fallen am Gehirn verletzt und deßhalb operirt, nach und nach das Gedächtniß so sehr verlor, daß er nach Einer Stunde nicht mehr wußte, was er gethan hatte, — und der, in magnetischen Zustand versetzt, das Gedächtniß vollkommen wieder erhielt; dergestalt, daß er die Ursache seiner Krankheit und die bei der erlittenen Operation gebrauchten Instrumente, sowie die dabei thätig gewesenen Personen angeben konnte.

(2) Noch wunderbarer, als das eben betrachtete Wissen von einem schon in das Innere der Seele niedergelegten Inhalt, kann das vermittlungslose Wissen von Begebenheiten erscheinen, die dem fühlenden Subject noch äußerlich sind. Denn rücksichtlich dieses zweiten Inhalts der schauenden Seele wissen wir, daß die Existenz des Aeußerlichen an Raum und Zeit gebunden,

und unser gewöhnliches Bewußtseyn durch diese beiden Formen des Außereinander vermittelt ist.

Was zuerst das räumlich uns Ferne betrifft, so können wir von demselben, in sofern wir waches Bewußtseyn sind, nur unter der Bedingung wissen, daß wir die Entfernung auf eine vermittelte Weise aufheben. Diese Bedingung ist aber für die schauende Seele nicht vorhanden. Der Raum gehört nicht der Seele, sondern der äußerlichen Natur an; und indem dieß Aeußerliche von der Seele erfaßt wird, hört dasselbe auf, räumlich zu seyn, da es, durch die Idealität der Seele verwandelt, weder sich selber noch uns äußerlich bleibt. Wenn daher das freie, verständige Bewußtseyn zur Form der bloß fühlenden Seele herabsinkt, so ist das Subject nicht mehr an den Raum gebunden. Beispiele dieser Unabhängigkeit der Seele vom Raume sind in großer Menge vorgekommen. Wir müssen hierbei zwei Fälle unterscheiden. Entweder sind die Begebenheiten dem schauenden Subjecte absolut äußerlich und werden ohne alle Vermittlung von ihm gewußt, — oder sie haben im Gegentheil für dasselbe schon die Form eines Innerlichen, also eines ihm Nichtfremden, eines Vermittelten dadurch zu erhalten angefangen, daß sie auf ganz objective Art von einem anderen Subjecte gewußt werden, zwischen welchem und dem schauenden Individuum eine so vollständige Seeleneinheit besteht, daß Dasjenige, was in dem objectiven Bewußtseyn des Ersteren ist, auch in die Seele des Letzteren eindringt. Die durch das Bewußtseyn eines anderen Subjects vermittelte Form des Schauens haben wir erst später, bei dem eigentlichen magnetischen Zustande, zu betrachten. Hier dagegen müssen wir uns mit dem ersterwähnten Fall des durchaus vermittlungslosen Wissens von räumlich fernen äußerlichen Begebenheiten beschäftigen.

Beispiele von dieser Weise des Schauens kommen in älteren Zeiten, — in Zeiten eines mehr seelenhaften Lebens, — viel häufiger vor, als in der neueren Zeit, wo die Selbstständigkeit des

verständigen Bewußtseyns sich weit mehr entwickelt hat. Die nicht frischweg des Irrthums oder der Lüge zu zeihenden alten Chroniken erzählen manchen hierher gehörigen Fall. Bei dem Ahnen des im Raum Entfernten kann übrigens, bald ein dunkleres, bald ein helleres Bewußtseyn stattfinden. Dieser Wechsel in der Klarheit des Schauens zeigte sich, zum Beispiel, an einem Mädchen, die, ohne daß sie im wachen Zustande Etwas davon wußte, einen Bruder in Spanien hatte, und die in ihrem Hellsehen, anfangs nur undeutlich, dann aber deutlich diesen Bruder in einem Spitale sah, — darauf denselben todt und geöffnet, — nachher jedoch wieder lebendig zu erblicken glaubte, — und — wie sich später ergab — darin richtig gesehen hatte, daß ihr Bruder wirklich zur Zeit jenes Schauens in einem Spital in Valladolid gewesen war; — während sie sich dagegen darin, daß sie denselben todt zu sehen meinte, geirrt hatte, da nicht dieser Bruder, sondern eine andere Person neben demselben zu jener Zeit gestorben war. — In Spanien und Italien, wo das Naturleben des Menschen allgemeiner ist, als bei uns, sind solche Gesichte, wie das eben erwähnte, namentlich bei Frauen und Freunden, in Bezug auf entfernte Freunde und Gatten, etwas Nichtseltenes.

Ebenso, wie über die Bedingung des Raumes, erhebt sich aber die schauende Seele zweitens über die Bedingung der Zeit. Schon oben haben wir gesehen, daß die Seele, im Zustande des Schauens, etwas durch die verflossene Zeit aus ihrem wachen Bewußtseyn völlig Entferntes sich wieder gegenwärtig machen kann. Interessanter ist jedoch für die Vorstellung die Frage, ob der Mensch auch das durch die zukünftige Zeit von ihm Getrennte klar zu wissen vermöge. Auf diese Frage haben wir Folgendes zu erwiedern. Zuvörderst können wir sagen, daß, wie das vorstellende Bewußtseyn sich irrt, wenn dasselbe das vorher besprochene Schauen einer durch ihre räumliche Entfernung dem leiblichen Auge gänzlich entrückten Einzelnheit für etwas Besseres als das Wissen von Vernunftwahrheiten hält, — so die Vorstellung

in gleichem Irrthum befangen ist, indem sie meint, ein vollkommen sicheres und verständig bestimmtes Wissen des Zukünftigen würde etwas sehr Hohes seyn, und man habe sich für das Entbehren eines solchen Wissens nach Trostgründen umzusehen. Umgekehrt muß vielmehr gesagt werden, daß es zum Verzweifeln langweilig seyn würde, seine Schicksale mit völliger Bestimmtheit vorher zu wissen und dieselben dann, der Reihe nach, sammt und sonders durchzuleben. Ein Vorauswissen dieser Art gehört aber zu den Unmöglichkeiten; denn Dasjenige, was nur erst ein Zukünftiges, also ein bloß An-sich-seyendes ist, — Das kann gar nicht Gegenstand des wahrnehmenden, verständigen Bewußtseyns werden, da nur das Existirende, das zur Einzelnheit eines sinnlich Gegenwärtigen Gelangte wahrgenommen wird. Allerdings vermag der menschliche Geist sich über das ausschließlich mit der sinnlich gegenwärtigen Einzelnheit beschäftigte Wissen zu erheben; die absolute Erhebung darüber findet aber nur in dem begreifenden Erkennen des Ewigen statt; denn das Ewige wird nicht, wie das sinnlich Einzelne, von dem Wechsel des Entstehens und Vergehens ergriffen, ist daher weder ein Vergangenes noch ein Zukünftiges, sondern das über die Zeit erhabene, alle Unterschiede derselben als aufgehobene in sich enthaltende absolut Gegenwärtige. Im magnetischen Zustande dagegen kann bloß eine bedingte Erhebung über das Wissen des unmittelbar Gegenwärtigen erfolgen; das in diesem Zustande sich offenbarende Vorauswissen bezieht sich immer nur auf den einzelnen Kreis der Existenz des Hellsehenden, besonders auf dessen individuelle Krankheitsdisposition, und hat, — was die Form betrifft, — nicht den nothwendigen Zusammenhang und die bestimmte Gewißheit des objectiven, verständigen Bewußtseyns. Der Hellsehende ist in einem concentrirten Zustande und schaut dieß sein eingehülltes, prägnantes Leben auf concentrirte Weise an. In der Bestimmtheit dieses Concentrirten sind auch die Bestimmungen des Raumes

und der Zeit als eingehüllte enthalten. Für sich selber jedoch werden diese Formen des Außereinander von der in ihre Innerlichkeit versunkenen Seele des Hellsehenden nicht erfaßt; Dieß geschieht nur von Seiten des seine Wirklichkeit sich als eine äußerliche Welt gegenüberstellenden objectiven Bewußtseyns. Da aber der Hellsehende zugleich ein Vorstellendes ist, so muß er jene in sein concentrirtes Leben eingehüllten Bestimmungen auch herausheben, oder — was Dasselbe ist — seinen Zustand in die Formen des Raumes und der Zeit hinaussetzen, denselben überhaupt nach der Weise des wachen Bewußtseyns auslegen. Hieraus erhellt, in welchem Sinne das ahnende Schauen eine Vermittlung der Zeit in sich hat, während dasselbe andererseits dieser Vermittlung nicht bedarf und eben deßwegen fähig ist, in die Zukunft vorzudringen. Das Quantum der in dem angeschauten Zustande liegenden zukünftigen Zeit ist aber nicht etwas für sich Festes, sondern eine Art und Weise der Qualität des geahnten Inhalts, — etwas zu dieser Qualität ebenso Gehöriges, wie, zum Beispiel, die Zeit von drei oder vier Tagen zur Bestimmtheit der Natur des Fiebers gehört. Das Herausheben jenes Zeitquantums besteht daher in einem entwickelnden Eingehen in das Intensive des Geschauten. Bei dieser Entwicklung ist nun unendliche Täuschung möglich. Niemals wird die Zeit von den Hellsehenden genau angegeben, meistentheils werden vielmehr die auf die Zukunft sich beziehenden Aussagen solcher Menschen zu Schanden; zumal, wenn diese Schauungen zu ihrem Inhalt Ereignisse haben, die vom freien Willen anderer Personen abhängen. Daß die Hellsehenden in dem fraglichen Punkt sich so oft täuschen, ist ganz natürlich; denn sie schauen ein Zukünftiges nur nach ihrer ganz unbestimmten, unter diesen Umständen so, unter anderen Umständen anders bestimmten zufälligen Empfindung an, und legen dann den geschauten Inhalt auf ebenso unbestimmte und zufällige Weise aus. Andererseits kann allerdings jedoch das Vorkommen sich wirklich bestätigender

hieher gehöriger, höchst wunderbarer Ahnungen und Visionen durchaus nicht geleugnet werden. So sind Personen durch die Ahnung des nachher wirklich erfolgenden Einsturzes eines Hauses oder einer Decke aufgeweckt und zum Verlassen des Zimmers oder des Hauses getrieben worden. So sollen zuweilen auch Schiffer von dem nichttäuschenden Vorgefühl eines Sturmes befallen werden, von welchem das verständige Bewußtseyn noch gar kein Anzeichen bemerkt. Auch wird behauptet, daß viele Menschen die Stunde ihres Todes vorher gesagt haben. Vorzüglich in den schottischen Hochlanden, in Holland und in Westphalen finden sich häufige Beispiele von Ahnungen des Zukünftigen. Besonders bei den schottischen Gebirgsbewohnern ist das Vermögen des sogenannten zweiten Gesichts (second sight) noch jetzt nichts Seltenes. Mit diesem Vermögen begabte Personen sehen sich doppelt, erblicken sich in Verhältnissen und Zuständen, in denen sie erst später seyn werden. Zur Erklärung dieses wunderbaren Phänomens kann Folgendes gesagt werden. Wie man bemerkt hat, ist das second sight in Schottland früherhin viel häufiger gewesen, als jetzt. Für das Entstehen desselben scheint sonach ein eigenthümlicher Standpunkt der geistigen Entwicklung nothwendig zu seyn, — und zwar ein vom Zustande der Rohheit wie von dem Zustande großer Bildung gleichmäßig entfernter Standpunkt, auf welchem die Menschen keine allgemeinen Zwecke verfolgen, sondern sich nur für ihre individuellen Verhältnisse interessiren, — ihre zufälligen, besonderen Zwecke, ohne gründliche Einsicht in die Natur der zu behandelnden Verhältnisse, in träger Nachahmung des Althergebrachten ausführen, — somit, um die Erkenntniß des Allgemeinen und Nothwendigen unbekümmert, sich nur mit Einzelnem und Zufälligem beschäftigen. Gerade durch diese Versunkenheit des Geistes in das Einzelne und Zufällige scheinen die Menschen zum Schauen einer noch in der Zukunft verborgenen einzelnen Begebenheit, besonders, wenn diese ihnen nicht gleichgültig ist, oft befähigt zu

werden. — Es versteht sich indeß bei dieser, wie bei ähnlichen Erscheinungen, von selber, daß die Philosophie nicht darauf ausgehen kann, alle einzelnen, häufig nicht gehörig beglaubigten, im Gegentheil äußerst zweifelhaften Umstände erklären zu wollen; wir müssen uns vielmehr in der philosophischen Betrachtung, wie wir im Obigen gethan haben, auf die Hervorhebung der bei den fraglichen Erscheinungen festzuhaltenden Hauptgesichtspunkte beschränken.

(3) Während nun bei dem unter Nummer (1) betrachteten Schauen die in ihre Innerlichkeit verschlossene Seele nur einen ihr schon angehörigen Inhalt sich wieder gegenwärtig macht, — und während dagegen bei dem unter Nummer (2) besprochenen Stoffe die Seele in das Schauen eines einzelnen äußerlichen Umstandes versenkt ist, — kehrt dieselbe drittens in dem schauenden Wissen von ihrem eigenen Inneren, von ihrem Seelen- und Körperzustande, aus jener Beziehung auf ein Aeußerliches, zu sich selber zurück. Diese Seite des Schauens hat einen sehr weiten Umfang und kann zugleich zu einer bedeutenden Klarheit und Bestimmtheit gelangen. Etwas vollkommen Bestimmtes und Richtiges werden jedoch die Hellsehenden über ihren körperlichen Zustand nur dann anzugeben vermögen, wenn dieselben medicinisch gebildet sind, somit in ihrem wachen Bewußtseyn eine genaue Kenntniß der Natur des menschlichen Organismus besitzen. Von den nicht medicinisch gebildeten Hellsehenden dagegen darf man keine anatomisch und physiologisch völlig richtigen Angaben erwarten; solchen Personen wird es im Gegentheil äußerst schwer, die concentrirte Anschauung, die sie von ihrem Körperzustand haben, in die Form des verständigen Denkens zu übersetzen; und sie können das von ihnen Geschaute doch immer nur in die Form ihres, — das heißt, — eines mehr oder weniger unklaren und unwissenden wachen Bewußtseyns erheben. — So wie aber bei den verschiedenen hellsehenden Individuen das unmittelbare Wissen von ihrem Körperzustand ein sehr verschiedenes ist, so herrscht auch in dem schauenden Erkennen ihres

geistigen Inneren, sowohl in Bezug auf die Form, als in Betreff des Inhalts, eine große Verschiedenheit. *Edlen* Naturen wird im Hellsehen, — da dieß ein Zustand des Hervortretens der Substantialität der Seele ist, — eine Fülle edlen Empfindens, ihr wahres Selbst, der bessere Geist des Menschen aufgeschlossen und erscheint ihnen oft als besonderer Schutzgeist. *Niedrige* Menschen hingegen offenbaren in jenem Zustande ihre Niedrigkeit und überlassen sich derselben ohne Rückhalt. Individuen von *mittlerem* Werthe endlich bestehen während des Hellsehens häufig einen sittlichen Kampf mit sich selber, da in diesem neuen Leben, in diesem ungestörten inneren Schauen, das Bedeutendere und Edlere der Charaktere hervortritt und sich gegen das Fehlerhafte derselben vernichtend kehrt.

4. Dem schauenden Wissen von dem *eigenen* geistigen und körperlichen Zustande reiht sich als eine *vierte* Erscheinung das hellsehende Erkennen eines fremden Seelen- und Körperzustandes an. Dieser Fall ereignet sich besonders im magnetischen Somnambulismus, wenn durch den Rapport, in welchen das in diesem Zustande befindliche Subject mit einem anderen Subjecte gesetzt worden ist, die beiderseitigen Lebenssphären derselben gleichsam zu einer einzigen geworden sind.

5. Erreicht endlich dieser Rapport den höchsten Grad der Innigkeit und Stärke, so kommt *fünftens* die Erscheinung vor, daß das schauende Subject nicht bloß *von*, sondern *in* einem anderen Subjecte weiß, schaut und fühlt, ohne directe Aufmerksamkeit auf das andere Individuum alle Begegnisse desselben *unmittelbar mitempfindet*, die Empfindungen der fremden Individualität als seine *eigenen* in sich hat. Von dieser Erscheinung finden sich die auffallendsten Beispiele. So behandelte ein französischer Arzt zwei sich gegenseitig sehr liebende Frauen, die in bedeutender Entfernung die beiderseitigen Krankheitszustände in

einander empfanden. Hierher kann auch der Fall gerechnet werden, wo ein Soldat die Angst seiner von Räubern gebundenen Mutter, trotz einer ziemlichen Entfernung von ihr, in solcher Stärke unmittelbar mitempfand, daß er ohne Weiteres zu ihr zu eilen sich unwiderstehlich gedrungen fühlte.

Die im Obigen besprochenen fünf Erscheinungen sind die Hauptmomente des schauenden Wissens. Dieselben haben sämmtlich die Bestimmung mit einander gemein, daß sie sich immer auf die individuelle Welt der fühlenden Seele beziehen. Diese Beziehung begründet jedoch unter ihnen keinen so untrennbaren Zusammenhang, daß sie immer alle in Einem und demselben Subjecte hervortreten müßten. Zweitens ist jenen Erscheinungen auch Dieß gemeinsam, daß dieselben sowohl in Folge physischer Krankheit, als auch, bei sonst gesunden Personen, vermöge einer gewissen besonderen Disposition entstehen können. In beiden Fällen sind jene Erscheinungen unmittelbare Naturzustände; nur als solche haben wir sie bisher betrachtet. Sie können aber auch absichtlich hervorgerufen werden. Wenn dieß geschieht, bilden sie

den eigentlichen animalischen Magnetismus,

mit welchem wir uns jetzt zu beschäftigen haben.

Was zunächst den Namen „animalischer Magnetismus" betrifft, so ist derselbe ursprünglich daher entstanden, daß Mesmer damit angefangen hat, mit Magneten den magnetischen Zustand zu erwecken. Nachher hat man jenen Namen beibehalten, weil auch im thierischen Magnetismus eine unmittelbare gegenseitige Beziehung zweier Existenzen, wie im unorganischen Magnetismus, stattfindet. Außerdem ist der fragliche Zustand hie und da Mesmerismus, Solarismus, Tellurismus genannt worden. Unter diesen drei Benennungen hat jedoch die ersterwähnte für sich nichts Bezeichnendes; und die beiden letzteren beziehen sich auf eine durchaus andere Sphäre, als auf die des thierischen Magnetismus; die geistige Natur, welche bei diesem in Anspruch genommen wird, enthält noch ganz Anderes

in sich, als bloß solarische und tellurische Momente, — als diese ganz abstracten Bestimmungen, die wir bereits §. 392 an der noch nicht zum individuellen Subject entwickelten natürlichen Seele betrachtet haben.

Erst durch den eigentlichen animalischen Magnetismus ist das allgemeine Interesse auf die magnetischen Zustände gerichtet worden, da man durch denselben die Macht erhalten hat, alle möglichen Formen dieser Zustände herauszubilden und zu entwickeln. Die auf diesem Wege absichtlich hervorgebrachten Erscheinungen sind jedoch nicht verschieden von den schon besprochenen, auch ohne Concurrenz des eigentlichen animalischen Magnetismus erfolgenden Zuständen; durch ihn wird nur gesetzt, was sonst als unmittelbarer Naturzustand vorhanden ist.

1. Um nun zuvörderst die Möglichkeit einer absichtlichen Hervorbringung des magnetischen Zustandes zu begreifen, brauchen wir uns nur an Dasjenige zu erinnern, was wir als den Grundbegriff dieses ganzen Standpunkts der Seele angegeben haben. Der magnetische Zustand ist eine Krankheit; denn, wenn überhaupt das Wesen der Krankheit in die Trennung eines besonderen Systems des Organismus von dem allgemeinen physiologischen Leben gesetzt werden muß, und wenn eben dadurch, daß sich ein besonderes System jenem allgemeinen Leben entfremdet, der animalische Organismus sich in seiner Endlichkeit, Ohnmacht und Abhängigkeit von einer fremden Gewalt darstellt; — so bestimmt sich jener allgemeine Begriff der Krankheit in Bezug auf den magnetischen Zustand näher auf die Weise, daß in dieser eigenthümlichen Krankheit zwischen meinem seelenhaften und meinem wachen Seyn, zwischen meiner fühlenden Naturlebendigkeit und meinem vermittelten, verständigen Bewußtseyn ein Bruch entsteht, der, — da jeder Mensch die ebengenannten beiden Seiten in sich schließt, — auch in dem gesundesten Menschen allerdings der Möglichkeit nach enthalten ist, aber nicht in allen Individuen, sondern nur in den-

jenigen, welche dazu eine *besondere* Anlage haben, zur Existenz kommt, und erst, in sofern er aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit tritt, zu etwas Krankhaftem wird. Wenn sich aber mein seelenhaftes Leben von meinem verständigen Bewußtseyn trennt und dessen Geschäft übernimmt, büße ich meine, im verständigen Bewußtseyn wurzelnde Freiheit ein, verliere ich die Fähigkeit, mich einer *fremden* Gewalt zu verschließen, werde dieser vielmehr unterwürfig. Wie nun der *von selber entstehende* magnetische Zustand in die Abhängigkeit von einer fremden Gewalt *ausschlägt*; so kann auch umgekehrt von einer *äußerlichen Gewalt* der *Anfang* gemacht, und, — indem dieselbe mich bei der *an sich* in mir vorhandenen Trennung meines fühlenden Lebens und meines denkenden Bewußtseyns erfaßt, — dieser Bruch in mir zur *Existenz* gebracht, somit der magnetische Zustand *künstlich* bewirkt werden. Jedoch können, wie bereits angedeutet, nur diejenigen Individuen, in welchen eine besondere Disposition zu diesem Zustande schon vorhanden ist, leicht und dauernd Epopten werden; wogegen Menschen, die nur durch besondere Krankheit in jenen Zustand kommen, nie vollkommene Epopten sind. Die fremde Gewalt aber, welche den magnetischen Somnambulismus in einem Subjecte erzeugt, ist hauptsächlich ein *anderes Subject*; indeß sind auch *Arzneimittel*, vorzüglich *Bilsenkraut*, — auch *Wasser* oder *Metall*, — im Stande, jene Gewalt auszuüben. Das zum magnetischen Somnambulismus disponirte Subject vermag daher sich in denselben zu versetzen, indem es sich in Abhängigkeit von solchem Unorganischen oder Vegetabilischem begibt*). — Unter den Mitteln zur Hervorbringung des magne-

---

*) Davon haben schon die *Schamanen* der *Mongolen* Kenntniß; sie bringen sich, wenn sie weissagen wollen, durch gewisse Getränke in magnetischen Zustand. Dasselbe geschieht zu dem nämlichen Zweck noch jetzt bei den Indiern. Etwas Aehnliches hat wahrscheinlich auch bei dem Orakel zu Delphi stattgefunden, wo die Priesterin, über eine Höhle auf einen Dreifuß gesetzt, in eine oft milde, zuweilen aber auch heftige Ekstase gerieth und in diesem Zustande mehr oder weniger articulirte Töne ausstieß, welche von

tischen Zustandes ist besonders auch das Baquet zu erwähnen. Dasselbe besteht in einem Gefäße mit eisernen Stangen, welche von den zu magnetisirenden Personen berührt werden, und bildet das Mittelglied zwischen dem Magnetiseur und jenen Personen. Während überhaupt Metalle zur Erhöhung des magnetischen Zustandes dienen, bringt umgekehrt Glas und Seide eine isolirende Wirkung hervor. — Uebrigens wirkt die Kraft des Magnetiseurs nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Thiere, zum Beispiel, auf Hunde, Katzen und Affen; denn es ist ganz allgemein das seelenhafte, — und zwar nur das seelenhafte, — Leben, welches in den magnetischen Zustand versetzt werden kann, gleichviel, ob dasselbe einem Geiste angehöre, oder nicht.

2. Was zweitens die Art und Weise des Magnetisirens betrifft, so ist dieselbe verschieden. Gewöhnlich wirkt der Magnetiseur durch Berührung. Wie im Galvanismus die Metalle durch unmittelbaren Contact auf einander wirken, so auch der Magnetiseur auf die zu magnetisirende Person. Das in sich geschlossene, seinen Willen an sich zu halten fähige magnetisirende Subject kann jedoch mit Erfolg nur unter der Bedingung operiren, daß dasselbe den entschiedenen Willen hat, seine Kraft dem in den magnetischen Zustand zu bringenden Subjecte mitzutheilen, — die dabei gegen einander stehenden zwei animalischen Sphären durch den Act des Magnetisirens gleichsam in Eine zu setzen.

Die nähere Weise, wie der Magnetiseur operirt, ist vornämlich ein Bestreichen, das indeß kein wirkliches Berühren zu seyn braucht, sondern so geschehen kann, daß dabei die Hand des Magnetiseurs von dem Körper der magnetischen Person etwa einen Zoll entfernt bleibt. Die Hand wird vom Kopfe nach der Magengrube, und von da nach den Extremitäten hinbewegt; wobei das Zurückstreichen sorgfältig zu vermeiden ist, weil durch dasselbe

---

den, in der Anschauung der substantiellen Lebensverhältnisse des griechischen Volkes lebenden Priestern ausgelegt wurden.

sehr leicht Krampf entsteht. Zuweilen kann jene Handbewegung in viel größerer Entfernung, als in der angegebenen, — nämlich in der Entfernung von einigen Schritten, — mit Erfolg gemacht werden; besonders, wenn der Rapport schon eingeleitet ist; in welchem Falle die Kraft des Magnetiseurs in nächster Nähe oft zu groß seyn und deßhalb nachtheilige Wirkungen hervorbringen würde. Ob der Magnetiseur in einer bestimmten Entfernung noch wirksam ist, — das fühlt derselbe durch eine gewisse Wärme in seiner Hand. Nicht in allen Fällen ist aber das in größerer oder geringerer Nähe erfolgende Bestreichen nöthig; vielmehr kann durch bloßes Auflegen der Hand, namentlich auf den Kopf, auf den Magen oder die Herzgrube, der magnetische Rapport eingeleitet werden; oft bedarf es dazu nur eines Handdrucks; (weßhalb man denn auch mit Recht jene wunderbaren Heilungen, die in den verschiedensten Zeiten von Priestern und von anderen Individuen durch Handauflegung zu Wege gebracht seyn sollen, auf den animalischen Magnetismus bezogen hat). Mitunter ist auch ein einziger Blick und die Aufforderung des Magnetiseurs zum magnetischen Schlaf hinreichend, diesen zu bewirken. Ja, der bloße Glaube und Wille soll diese Wirkung zuweilen in großer Entfernung gehabt haben. Hauptsächlich kommt es bei diesem magischen Verhältniß darauf an, daß ein Subject auf ein ihm an Freiheit und Selbstständigkeit des Willens nachstehendes Individuum wirke. Sehr kräftige Organisationen üben daher über schwache Naturen die größte, — oft eine so unwiderstehliche Gewalt aus, daß die letzteren, sie mögen wollen oder nicht, durch die ersteren zum magnetischen Schlaf gebracht werden können. Aus dem eben angegebenen Grunde sind starke Männer zum Magnetisiren weiblicher Personen besonders geeignet.

3. Der dritte hier zu besprechende Punkt betrifft die durch das Magnetisiren hervorgebrachten Wirkungen. Rücksichtlich dieser ist man, nach den vielfachen hierüber gemachten Erfahrungen, jetzt so vollständig im Reinen, daß das Vorkommen wesentlich

neuer Erscheinungen dabei nicht mehr zu erwarten steht. Will man die Erscheinungen des thierischen Magnetismus in ihrer Naivität betrachten, so muß man sich vornämlich an die älteren Magnetiseure halten. Unter den Franzosen haben sich Männer von edelster Gesinnung und größter Bildung mit dem thierischen Magnetismus beschäftigt und denselben mit reinem Sinn betrachtet. Vorzüglich verdient unter diesen Männern der General-Lieutenant Puysegure genannt zu werden. Wenn die Deutschen sich häufig über die mangelhaften Theorien der Franzosen lustig machen, so kann man wenigstens in Bezug auf den animalischen Magnetismus behaupten, daß die bei Betrachtung desselben von den Franzosen gebrauchte naive Metaphysik etwas viel Erfreulicheres ist, als das nicht seltene Geträume und das ebenso schiefe wie lahme Theoretisiren deutscher Gelehrten. Eine brauchbare äußerliche Classification der Erscheinungen des thierischen Magnetismus hat Kluge gegeben. Von van Ghert, einem zuverlässigen und zugleich gedankenreichen, in der neuesten Philosophie gebildeten Manne, sind die magnetischen Kuren in Form eines Tagebuchs beschrieben worden. Auch Karl Schelling, ein Bruder des Philosophen, hat einen Theil seiner magnetischen Erfahrungen bekannt gemacht. — So viel über die auf den thierischen Magnetismus bezügliche Litteratur und über den Umfang unserer Kenntniß desselben.

Nach diesen Vorläufigkeiten wenden wir uns jetzt zu einer kurzen Betrachtung der magnetischen Erscheinungen selber. Die nächste allgemeine Wirkung des Magnetisirens ist das Versinken der magnetischen Person in den Zustand ihres eingehüllten, unterschiedslosen Naturlebens, — das heißt, — in den Schlaf. Das Eintreten desselben bezeichnet den Beginn des magnetischen Zustandes. Jedoch ist der Schlaf hierbei nicht durchaus nothwendig; auch ohne ihn können magnetische Kuren ausgeführt werden. Was hier nothwendig stattfinden muß, — das ist nur das Selbstständigwerden der empfindenden Seele,

die Trennung derselben von dem vermittelten, verständigen Bewußtseyn. Das Zweite, was wir hier zu betrachten haben, betrifft die physiologische Seite oder Basis des magnetischen Zustandes. Hierüber muß gesagt werden, daß in jenem Zustande die Thätigkeit der nach außen gerichteten Organe an die inneren Organe übergeht, — daß die im Zustande des wachen und verständigen Bewußtseyns vom Gehirn ausgeübte Thätigkeit während des magnetischen Somnambulismus dem Reproductionssystem anheimfällt, weil in diesem Zustande das Bewußtseyn zur einfachen, in sich ununterschiedenen Natürlichkeit des Seelenlebens heruntergesetzt wird, — dieser einfachen Natürlichkeit, diesem eingehüllten Leben aber die nach außen gehende Sensibilität widerspricht; wogegen das nach innen gekehrte, in den einfachsten animalischen Organisationen vorherrschende und die Animalität überhaupt bildende Reproductionssystem von jenem eingehüllten Seelenleben durchaus untrennbar ist. Aus diesem Grunde fällt also während des magnetischen Somnambulismus die Wirksamkeit der Seele in das Gehirn des reproductiven Systems, — nämlich in die Ganglien, diese vielfach verknoteten Unterleibsnerven. Daß Dem so sey, hat van Helmont empfunden, nachdem er sich mit Salbe von Bilsenkraut eingerieben und Saft von diesem Kraute eingenommen hatte. Seiner Beschreibung nach, war ihm zu Muthe, als gehe sein denkendes Bewußtseyn aus dem Kopfe in den Unterleib, namentlich in den Magen, und es schien ihm, als ob sein Denken bei dieser Versetzung an Schärfe gewinne und mit einem besonders angenehmen Gefühl verbunden sey. Diese Concentration des Seelenlebens im Unterleibe betrachtet ein berühmter französischer Magnetiseur als abhängig von dem Umstande, daß während des magnetischen Somnambulismus das Blut in der Gegend der Herzgrube sehr flüssig bleibe, auch wenn dasselbe in den übrigen Theilen äußerst verdickt sey. — Die im magnetischen Zustande erfolgende ungewöhnliche Erregung des Reproductionssystems zeigt

sich aber nicht nur in der geistigen Form des Schauens, sondern auch in der sinnlicheren Gestalt des mit größerer oder geringerer Lebhaftigkeit, besonders bei weiblichen Personen, erwachenden Geschlechtstriebes.

Nach dieser vornämlich physiologischen Betrachtung des animalischen Magnetismus haben wir näher zu bestimmen, wie dieser Zustand rücksichtlich der Seele beschaffen ist. Wie in den früher betrachteten, von selber eintretenden magnetischen Zuständen, — so auch in dem absichtlich hervorgebrachten animalischen Magnetismus, — schaut die in ihre Innerlichkeit versunkene Seele ihre individuelle Welt nicht außer sich, sondern in sich selber an. Dieß Versinken der Seele in ihre Innerlichkeit kann, wie schon bemerkt, — so zu sagen, — auf halbem Wege stehen bleiben; — dann tritt kein Schlaf ein. Das Weitere ist aber, daß das Leben nach außen durch den Schlaf gänzlich abgebrochen wird. Auch bei diesem Abbrechen kann der Verlauf der magnetischen Erscheinungen stillstehen. Ebenso möglich ist jedoch der Uebergang des magnetischen Schlafes zum Hellsehen. Die meisten magnetischen Personen werden in diesem Schauen sich befinden, ohne sich desselben zu erinnern. Ob Hellsehen vorhanden ist, hat sich oft nur durch Zufall gezeigt; hauptsächlich kommt dasselbe zum Vorschein, wenn die magnetische Person vom Magnetiseur angeredet wird; ohne seine Anrede würde diese vielleicht immer nur geschlafen haben. Obgleich nun die Antworten der Hellsehenden wie aus einer anderen Welt zu kommen scheinen, so können diese Individuen doch von Dem wissen, was sie als objectives Bewußtseyn sind. Oft sprechen sie indeß von ihrem verständigen Bewußtseyn auch wie von einer anderen Person. Wenn das Hellsehen sich bestimmter entwickelt, geben die magnetischen Personen Erklärungen über ihren leiblichen Zustand und über ihr geistiges Innere. Ihre Empfindungen sind aber so unklar, wie die Vorstellungen, welche der von dem Unterschied des Hellen und Dunkelen nichts wissende Blinde von den Außendingen

hat; das im Hellsehen Geschaute wird oft erst nach einigen Tagen klarer, — ist jedoch nie so deutlich, daß dasselbe nicht erst der Auslegung bedürfte, die den magnetischen Personen aber zuweilen gänzlich mißglückt, oft wenigstens so symbolisch und so bizarr ausfällt, daß dieselbe ihrerseits wieder eine Auslegung durch das verständige Bewußtseyn des Magnetiseurs nöthig macht; dergestalt, daß das Endresultat des magnetischen Schauens meistentheils aus einer mannigfachen Mischung von Falschem und Richtigem besteht. Doch läßt sich andererseits nicht läugnen, daß die Hellsehenden zuweilen die Natur und den Verlauf ihrer Krankheit sehr bestimmt angeben; — daß sie gewöhnlich sehr genau wissen, wann ihre Paroxysmen eintreten werden, — wann und wie lange sie des magnetischen Schlafs bedürfen, — wie lange ihre Kur dauern wird; — und daß dieselben endlich mitunter einen dem verständigen Bewußtseyn vielleicht noch unbekannten Zusammenhang zwischen einem Heilmittel und dem durch dieses zu beseitigenden Uebel entdecken, somit eine dem Arzt sonst schwierige Heilung leicht machen. In dieser Beziehung kann man die Hellsehenden mit den Thieren vergleichen, da diese durch ihren Instinkt über die ihnen heilsamen Dinge belehrt werden. Was aber den weiteren Inhalt des absichtlich erregten Hellsehens anbelangt, so brauchen wir kaum zu bemerken, daß in diesem, — wie im natürlichen Hellsehen, — die Seele mit der Magengrube zu lesen und zu hören vermag. Nur Zweierlei wollen wir hierbei noch hervorheben; nämlich erstens, daß Dasjenige, was außer dem Zusammenhange des substantiellen Lebens der magnetischen Person liegt, durch den somnambulen Zustand nicht berührt wird, — daß sich daher das Hellsehen, zum Beispiel, nicht auf das Ahnen der mit einem Gewinn herauskommenden Lotteriezahlen erstreckt, und überhaupt nicht zu eigensüchtigen Zwecken benutzt werden kann. Anders, als mit solchen zufälligen Dingen, verhält es sich dagegen mit großen Weltbegebenheiten. So wird, zum Beispiel, erzählt, eine Somnambule habe am Vorabend der Schlacht bei Belle Alliance in

großer Exaltation ausgerufen: „Morgen wird Derjenige, welcher uns so viel geschadet hat, entweder durch Blitz oder durch das Schwerdt untergehen.“ — Der zweite hier noch zu erwähnende Punkt ist der, daß, da die Seele im Hellsehen ein von ihrem verständigen Bewußtseyn abgeschnittenes Leben führt, die Hellsehenden beim Erwachen zunächst von Dem, was sie im magnetischen Somnambulismus geschaut haben, nichts mehr wissen, — daß sie jedoch auf einem Umwege davon ein Wissen bekommen können, indem sie nämlich von dem Geschauten träumen und sich dann im Wachen der Träume erinnern. Auch läßt sich durch Vorsatz zum Theil eine Erinnerung an das Geschaute bewirken, und zwar näher auf die Weise, daß der Arzt den Kranken während ihres wachen Zustandes aufgibt, sich das Behalten des im magnetischen Zustande von ihnen Empfundenen fest vorzunehmen.

4. Was viertens den engen Zusammenhang und die Abhängigkeit der magnetischen Person von dem Magnetiseur betrifft, so ist, außer dem in der Anmerkung zu §. 406 unter Nummer d in Betreff der leiblichen Seite jenes Zusammenhangs Gesagten, hier noch anzuführen, daß die hellsehende Person zunächst bloß den Magnetiseur, andere Individuen aber nur dann, wenn diese mit jenem in Rapport stehen, zu hören vermag, — zuweilen jedoch das Gehör wie das Gesicht gänzlich verliert, — und daß ferner, bei diesem ausschließlichen Lebenszusammenhange der magnetischen Person mit dem Magnetiseur, der ersteren das Berührtwerden von einer dritten Person höchst gefährlich werden, Convulsionen und Katalepsie erzeugen kann. — Rücksichtlich des zwischen dem Magnetiseur und den magnetischen Personen bestehenden geistigen Zusammenhangs aber, können wir noch erwähnen, daß die Hellsehenden oft durch das zu dem ihrigen werdende Wissen des Magnetiseurs die Fähigkeit erhalten, Etwas zu erkennen, das nicht unmittelbar von ihnen selber innerlich geschaut wird; — daß sie demnach, ohne eigene directe Em=

pfindung, zum Beispiel, was die Uhr ist, anzugeben vermögen, wofern der Magnetiseur über diesen Punkt Gewißheit hat. Die Kenntniß der fraglichen innigen Gemeinsamkeit bewahrt uns vor der Thorheit des Erstaunens über die von den Hellsehenden mitunter ausgekramte Weisheit; sehr häufig gehört diese Weisheit eigentlich nicht den magnetischen Personen, sondern dem mit ihnen in Rapport sich befindenden Individuum an. — Außer dieser Gemeinsamkeit des Wissens kann, — besonders bei längerer Fortsetzung des Hellsehens, — die magnetische Person zu dem Magnetiseur auch in sonstige geistige Beziehungen kommen, — in Beziehungen, bei welchen es sich um Manier, Leidenschaft und Charakter handelt. Vorzüglich kann die Eitelkeit der Hellsehenden leicht erregt werden, wenn man den Fehler begeht, sie glauben zu machen, daß man ihren Reden große Wichtigkeit beilege. Dann werden die Somnambulen von der Sucht befallen, über Alles und Jedes zu sprechen, auch wenn sie davon gar keine entsprechenden Anschauungen haben. In diesem Fall hat das Hellsehen durchaus keinen Nutzen, vielmehr wird dasselbe dann zu etwas Bedenklichem. Daher ist unter den Magnetiseuren vielfach die Frage besprochen worden, ob man das Hellsehen, — wenn es von selber entstanden ist, — ausbilden und erhalten, — entgegengesetzten Falls absichtlich herbeiführen, — oder ob man im Gegentheil dasselbe zu verhindern streben muß. Wie schon erwähnt, kommt das Hellsehen durch mehrfaches Gefragtwerden der magnetischen Person zum Vorschein und zur Entwicklung. Wird nun nach den verschiedensten Gegenständen gefragt, so kann die magnetische Person sich leicht zerstreuen, die Richtung auf sich selber mehr oder weniger verlieren, somit zur Bezeichnung ihrer Krankheit, sowie zur Angabe der dagegen zu gebrauchenden Mittel minder fähig werden, — eben dadurch aber die Heilung bedeutend verzögern. Deßhalb muß der Magnetiseur bei seinen Fragen das Erregen der Eitelkeit und der Zerstreuung der magnetischen Person mit der größten Vorsicht vermeiden. Vornämlich aber darf der

Magnetiseur sich nicht seinerseits in ein Verhältniß der Abhängigkeit von der magnetischen Person gerathen lassen. Dieser Uebelstand kam früherhin, wo die Magnetiseure ihre eigene Kraft mehr anstrengten, häufiger vor, als seit der Zeit, wo dieselben das Baquet zu Hülfe nehmen. Bei dem Gebrauch dieses Instruments ist der Magnetiseur weniger in den Zustand der magnetischen Person verwickelt. Doch auch so kommt noch sehr viel auf den Grad der Stärke des Gemüths, des Charakters und des Körpers der Magnetiseure an. Gehen diese, — was besonders bei Nichtärzten der Fall ist, — in die Launen der magnetischen Person ein, besitzen sie nicht den Muth des Widersprechens und des Entgegenhandelns gegen dieselbe, und erhält auf diese Weise die magnetische Person das Gefühl eines starken ihrerseitigen Einwirkens auf den Magnetiseur; — so überläßt sie sich, wie ein verzogenes Kind, allen ihren Launen, bekommt die sonderbarsten Einfälle, hält den Magnetiseur bewußtlos zum Besten, und hemmt dadurch ihre Heilung. — Die magnetische Person kann jedoch nicht bloß in diesem schlechten Sinne zu einer gewissen Unabhängigkeit kommen, sondern sie behält, wenn sie sonst einen sittlichen Charakter besitzt, auch im magnetischen Zustande eine Festigkeit des sittlichen Gefühls, an welcher die etwanigen unreinen Absichten des Magnetiseurs scheitern. So erklärte, zum Beispiel, eine Magnetisirte, daß sie der Aufforderung des Magnetiseurs, sich vor ihm zu entkleiden, nicht zu gehorchen brauche.

5. Der fünfte und letzte Punkt, den wir beim animalischen Magnetismus zu berühren haben, betrifft den eigentlichen Zweck der magnetischen Behandlung, — die Heilung. Ohne Zweifel müssen viele, in älterer Zeit geschehene Heilungen, die man als Wunder betrachtete, für nichts Anderes angesehen werden, als für Wirkungen des animalischen Magnetismus. Wir haben aber nicht nöthig, uns auf solche in das Dunkel ferner Vergangenheit eingehüllte Wundergeschichten zu berufen; denn in neuerer Zeit sind von den glaubwürdigsten Männern durch die

magnetische Behandlung so zahlreiche Heilungen vollbracht worden, daß, wer unbefangen darüber urtheilt, an der Thatsache der Heilkraft des animalischen Magnetismus nicht mehr zweifeln kann. Es handelt sich daher jetzt nur noch darum, die Art und Weise, wie der Magnetismus die Heilung vollbringt, aufzuzeigen. Zu diesem Ende können wir daran erinnern, daß schon die gewöhnliche medicinische Kur in dem Beseitigen der die Krankheit ausmachenden Hemmung der Identität des animalischen Lebens, in dem Wiederherstellen des In-sich-flüssig-seyns des Organismus besteht. Dieß Ziel wird nun bei der magnetischen Behandlung dadurch erreicht, daß entweder Schlaf und Hellsehen, oder nur überhaupt ein Versinken des individuellen Lebens in sich selber, ein Zurückkehren desselben zu seiner einfachen Allgemeinheit hervorgebracht wird. Wie der natürliche Schlaf eine Stärkung des gesunden Lebens bewirkt, weil er den ganzen Menschen aus der schwächenden Zersplitterung der gegen die Außenwelt gerichteten Thätigkeit in die substantielle Totalität und Harmonie des Lebens zurücknimmt; — so ist auch der schlafhafte magnetische Zustand, weil durch denselben der in sich entzweite Organismus zur Einheit mit sich gelangt, die Basis der wiederherzustellenden Gesundheit. Doch darf von der anderen Seite hierbei nicht außer Acht gelassen werden, wie jene im magnetischen Zustande vorhandene Concentration des empfindenden Lebens ihrerseits selber zu etwas so Einseitigem werden kann, daß sie sich gegen das übrige organische Leben und gegen das sonstige Bewußtseyn krankhaft befestigt. In dieser Möglichkeit liegt das Bedenkliche einer absichtlichen Hervorrufung jener Concentration. Wird die Verdoppelung der Persönlichkeit zu sehr gesteigert, so handelt man auf eine dem Zwecke der Heilung widersprechende Art, da man eine Trennung hervorbringt, die größer ist, als diejenige, welche man durch die magnetische Kur beseitigen will. Bei so unvorsichtiger Behandlung ist die Gefahr vorhanden, daß schwere Krisen, fürchterliche Krämpfe eintreten, und

daß der diese Erscheinungen erzeugende Gegensatz nicht bloß körperlich bleibt, sondern auch auf vielfache Weise ein Gegensatz im somnambulen Bewußtseyn selber wird. Geht man dagegen so vorsichtig zu Werke, daß man die im magnetischen Zustande stattfindende Concentration des empfindenden Lebens nicht übertreibt; so hat man an derselben, wie schon bemerkt, die Grundlage der Wiederherstellung der Gesundheit, und ist im Stande, die Heilung dadurch zu vollenden, daß man den noch in der Trennung stehenden, aber gegen sein concentrirtes Leben machtlosen übrigen Organismus in diese seine substantielle Einheit, in diese seine einfache Harmonie mit sich selber, nach und nach, zurückführt und denselben dadurch befähigt, seiner inneren Einheit unbeschadet, sich wieder in die Trennung und den Gegensatz einzulassen.

β) Selbstgefühl.

§. 407.

αα) Die fühlende Totalität ist als Individualität wesentlich dieß, sich in sich selbst zu unterscheiden und zum Urtheil in sich zu erwachen, nach welchem sie besondere Gefühle hat und als Subject in Beziehung auf diese ihre Bestimmungen ist. Das Subject als solches setzt dieselben als seine Gefühle in sich. Es ist in diese Besonderheit der Empfindungen versenkt, und zugleich schließt es durch die Idealität des Besondern sich darin mit sich als subjectivem Eins zusammen. Es ist auf diese Weise Selbstgefühl — und ist dieß zugleich nur im besondern Gefühl.

§. 408.

ββ) Um der Unmittelbarkeit, in der das Selbstgefühl noch bestimmt ist, d. i. um des Moments der Leiblichkeit willen, die darin noch ungeschieden von der Geistigkeit ist, und da auch das Gefühl selbst ein besonderes, hiemit eine particuläre Verleiblichung ist, — ist das obgleich zum verständigen Bewußtseyn gebildete

Subject, noch der Krankheit fähig, daß es in einer Besonderheit seines Selbstgefühls beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag. Das erfüllte Selbst des verständigen Bewußtseyns ist das Subject als in sich consequentes, nach seiner individuellen Stellung und dem Zusammenhange mit der äußern, ebenso innerhalb ihrer geordneten Welt sich ordnendes und haltendes Bewußtseyn. In einer besondern Bestimmtheit aber befangen bleibend, weist es solchem Inhalte nicht die verständige Stelle und die Unterordnung an, die ihm in dem individuellen Weltsysteme, welches ein Subject ist, zugehört. Das Subject befindet sich auf diese Weise im Widerspruche seiner in seinem Bewußtseyn systematisirten Totalität, und der besondern in derselben nicht flüssigen und nicht ein- und untergeordneten Bestimmtheit, — die Verrücktheit.

Bei der Betrachtung der Verrücktheit ist gleichfalls das ausgebildete, verständige Bewußtseyn zu anticipiren, welches Subject zugleich natürliches Selbst des Selbstgefühls ist. In dieser Bestimmung ist es fähig, in den Widerspruch seiner für sich freien Subjectivität und einer Besonderheit, welche darin nicht ideell wird, sondern im Selbstgefühle fest bleibt, zu verfallen. Der Geist ist frei, und darum, für sich, dieser Krankheit nicht fähig. Er ist von früherer Metaphysik als Seele, als Ding betrachtet worden, und nur als Ding, d. i. als Natürliches und Seyendes ist er der Verrücktheit, der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit, fähig. Deswegen ist sie eine Krankheit des Psychischen, ungetrennt des Leiblichen und Geistigen; der Anfang kann mehr von der einen oder der andern Seite auszugehen scheinen und ebenso die Heilung.

Als gesund und besonnen hat das Subject das präsente Bewußtseyn der geordneten Totalität seiner individuellen Welt, in deren System es jeden vorkommenden besondern Inhalt der Empfindung, Vorstellung, Begierde, Neigung u. s. f. subsumirt, und an der verständigen Stelle desselben einordnet;

es ist der *herrschende Genius* über diese Besonderheiten. Der Unterschied ist hier wie beim Wachen und Träumen; aber in der Verrücktheit fällt der Traum innerhalb des Wachens selbst, so daß er dem wirklichen Selbstgefühl angehört. Irrthum und dergleichen ist ein in jenen objectiven Zusammenhang consequent aufgenommener Inhalt. Es ist jedoch im Concreten oft schwer, zu sagen, wo er anfängt, Wahnsinn zu werden. So kann eine heftige, aber ihrem Gehalte nach geringfügige Leidenschaft des Hasses u. s. f., — gegen die vorauszusetzende höhere Besonnenheit und Halt in sich, — als ein Außersichseyn des Wahnsinnes erscheinen. Dieser enthält aber wesentlich den *Widerspruch* eines leiblich, *seyend* gewordenen Gefühls *gegen* die Totalität der Vermittlungen, welche das concrete Bewußtseyn ist. Der Geist als nur *seyend* bestimmt, in sofern ein solches Seyn unaufgelöst in seinem Bewußtseyn ist, ist krank. — Der Inhalt, der in dieser seiner Natürlichkeit frei wird, sind die selbstsüchtigen Bestimmungen des Herzens, Eitelkeit, Stolz und die andern Leidenschaften, — Einbildungen, Hoffnungen, — Liebe und Haß des Subjects. Dieses Irrdische wird frei, indem die Macht der Besonnenheit und des Allgemeinen, der theoretischen oder moralischen Grundsätze über das Natürliche nachläßt, welches von denselben sonst unterworfen und versteckt gehalten wird; denn an sich vorhanden ist dieß Böse in dem Herzen, weil dieses, als unmittelbar, natürlich und selbstisch ist. Es ist der böse Genius des Menschen, der in der Verrücktheit herrschend wird, und zwar im Gegensatze und im Widerspruche gegen das Bessere und Verständige, das im Menschen zugleich ist, so daß dieser Zustand Zerrüttung und Unglück des Geistes in ihm selbst ist. — Die wahrhafte *psychische* Behandlung hält darum auch den Gesichtspunkt fest, daß die Verrücktheit nicht abstracter *Verlust* der Vernunft, — weder nach der Seite der Intelligenz, noch des Willens und seiner Zurechnungsfähigkeit, — sondern

nur Verrücktheit, nur Widerspruch in der noch vorhandenen Vernunft ist, wie die physische Krankheit nicht abstracter, d. i. gänzlicher Verlust der Gesundheit (ein solcher wäre der Tod), sondern ein Widerspruch in derselben ist. Diese menschliche, d. i. ebenso wohlwollende als vernünftige Behandlung, — (Pinel verdient die höchste Anerkennung für die Verdienste, die er um sie gehabt), — setzt den Kranken als Vernünftiges voraus und hat hieran den festen Halt, an dem sie ihn nach dieser Seite erfassen kann, wie nach der Leiblichkeit an der Lebendigkeit, welche als solche noch Gesundheit in sich enthält.

Zusatz. Zur Erläuterung des obenstehenden Paragraphen möge noch Folgendes dienen:

Bereits im Zusatz zu §. 402 ist die Verrücktheit als die zweite unter den drei Entwicklungsstufen aufgefaßt worden, welche die fühlende Seele in ihrem Kampfe mit der Unmittelbarkeit ihres substantiellen Inhalts durchläuft, um sich zu der im Ich vorhandenen sich-auf-sich-beziehenden einfachen Subjectivität zu erheben und dadurch ihrer selbst vollkommen mächtig und bewußt zu werden. Diese unsere Auffassung der Verrücktheit als einer in der Entwicklung der Seele nothwendig hervortretenden Form oder Stufe ist natürlicherweise nicht so zu verstehen, als ob damit behauptet würde: jeder Geist, jede Seele müsse durch diesen Zustand äußerster Zerrissenheit hindurchgehen. Eine solche Behauptung wäre ebenso unsinnig, wie etwa die Annahme: Weil in der Rechtsphilosophie das Verbrechen als eine nothwendige Erscheinung des menschlichen Willens betrachtet wird, deßhalb solle das Begehen von Verbrechen zu einer unvermeidlichen Nothwendigkeit für jeden Einzelnen gemacht werden. Das Verbrechen und die Verrücktheit sind Extreme, welche der Menschengeist überhaupt im Verlauf seiner Entwickelung zu überwinden hat, die jedoch nicht in jedem Menschen als Extreme, sondern nur in der Gestalt von Beschränktheiten, Irrthümern, Thorheiten und von

nicht verbrecherischer Schuld erscheinen. Dieß ist hinreichend, um unsere Betrachtung der Verrücktheit als einer wesentlichen Entwicklungsstufe der Seele zu rechtfertigen.

Was aber die Bestimmung des Begriffs der Verrücktheit betrifft, so ist schon im Zusatz zu §. 405 das Eigenthümliche dieses Zustands, — im Unterschied von dem, auf der ersten der drei Entwicklungsstufen der fühlenden Seele von uns betrachteten magnetischen Somnambulismus, — dahin angegeben worden, daß in der Verrücktheit das Seelenhafte zu dem objectiven Bewußtseyn nicht mehr das Verhältniß eines bloß Verschiedenen, sondern das eines direct Entgegengesetzten hat, und deßhalb sich mit jenem Bewußtseyn nicht mehr vermischt. Die Wahrheit dieser Angabe wollen wir hier durch eine weitere Auseinandersetzung darthun, und dadurch zugleich die vernünftige Nothwendigkeit des Fortgangs unserer Betrachtung von den magnetischen Zuständen zur Verrücktheit beweisen. Die Nothwendigkeit jenes Fortgangs liegt aber darin, daß die Seele schon an sich der Widerspruch ist, ein Individuelles, Einzelnes und doch zugleich mit der allgemeinen Naturseele, mit ihrer Substanz unmittelbar identisch zu seyn. Diese in der ihr widersprechenden Form der Identität existirende Entgegensetzung muß als Entgegensetzung, als Widerspruch gesetzt werden. Dieß geschieht erst in der Verrücktheit; denn erst in derselben trennt sich die Subjectivität der Seele nicht bloß von ihrer, im Somnambulismus noch unmittelbar mit ihr identischen Substanz, sondern kommt in directen Gegensatz gegen diese, — in völligen Widerspruch mit dem Objectiven, — wird dadurch zur rein formellen, leeren, abstracten Subjectivität, — und maaßt sich in dieser ihrer Einseitigkeit die Bedeutung einer wahrhaften Einheit des Subjectiven und Objectiven an. Die in der Verrücktheit vorhandene Einheit und Trennung der eben genannten entgegengesetzten Seiten ist daher

noch eine *unvollkommene*. Zu ihrer vollkommenen Gestalt gelangt diese Einheit und diese Trennung nur im *vernünftigen*, im *wirklich objectiven* Bewußtseyn. Wenn ich mich zum *vernünftigen* Denken erhoben habe, bin ich nicht nur *für mich*, mir *gegenständlich*, also eine *subjective* Identität des Subjectiven und Objectiven, sondern ich habe zweitens diese Identität von mir *abgeschieden*, als eine wirklich *objective* mir gegenübergestellt. Um zu dieser vollkommenen Trennung zu gelangen, muß die *fühlende Seele* ihre *Unmittelbarkeit*, ihre *Natürlichkeit*, die *Leiblichkeit* überwinden, ideell setzen, sich zueigen machen, dadurch in eine *objective* Einheit des Subjectiven und Objectiven umbilden, und damit sowohl ihr Anderes aus dessen unmittelbarer Identität mit ihr entlassen, als zugleich sich selber von diesem Anderen befreien. Zu diesem Ziele ist aber die Seele auf dem Standpunkte, auf welchem wir sie jetzt betrachten, noch nicht gelangt. In *sofern* sie *verrückt* ist, hält sie vielmehr an einer *nur subjectiven* Identität des Subjectiven und Objectiven als an einer *objectiven* Einheit dieser beiden Seiten fest; und nur, *in sofern* sie, *neben* aller Narrheit und allem Wahnsinn, doch zugleich noch *vernünftig* ist, also auf einem *anderen*, als dem jetzt zu betrachtenden Standpunkte steht, — gelangt sie zu einer *objectiven* Einheit des Subjectiven und Objectiven. Im Zustande der eigentlichen Verrücktheit sind nämlich *beide* Weisen des endlichen Geistes, — einerseits das in sich *entwickelte*, *vernünftige Bewußtseyn* mit seiner *objectiven* Welt, andererseits das an sich festhaltende, *in sich selber* seine *Objectivität* habende *innere Empfinden*, — jede für sich zur *Totalität*, zu einer *Persönlichkeit* ausgebildet. Das *objective* Bewußtseyn der Verrückten zeigt sich auf die mannigfaltigste Art; sie wissen, z. B., daß sie im Irrenhause sind; — sie kennen ihre Aufwärter; — wissen auch rücksichtlich Anderer, daß dieselben Narren sind; — machen sich über ihre gegenseitige Narrheit lustig; — werden zu allerlei Verrichtungen ge-

braucht, mitunter sogar zu Aufsehern ernannt. Aber zugleich träumen sie wachend und sind an eine, mit ihrem objectiven Bewußtseyn nicht zu vereinigende besondere Vorstellung gebannt. Dieß ihr waches Träumen hat eine Verwandtschaft mit dem Somnambulismus; zugleich unterscheidet sich jedoch das Erstere von dem Letzteren. Während im Somnambulismus die beiden in Einem Individuum vorhandenen Persönlichkeiten einander nicht berühren, das somnambule Bewußtseyn vielmehr von dem wachen Bewußtseyn so getrennt ist, daß keines derselben von dem anderen weiß, und die Zweiheit der Persönlichkeiten auch als eine Zweiheit der Zustände erscheint; — sind dagegen in der eigentlichen Verrücktheit die zweierlei Persönlichkeiten nicht zweierlei Zustände, sondern in Einem und demselben Zustande; so daß diese gegen einander negativen Persönlichkeiten, — das seelenhafte und das verständige Bewußtseyn, — sich gegenseitig berühren und von einander wissen. Das verrückte Subject ist daher in dem Negativen seiner selber bei sich; — das heißt, — in seinem Bewußtseyn ist unmittelbar das Negative desselben vorhanden. Dieß Negative wird vom Verrückten nicht überwunden, — das Zwiefache, in welches er zerfällt, nicht zur Einheit gebracht. Obgleich an sich Ein und dasselbe Subject, hat folglich der Verrückte sich dennoch nicht als ein mit sich selber übereinstimmendes, in sich ungetrenntes, sondern als ein in zweierlei Persönlichkeiten auseinandergehendes Subject zum Gegenstande.

Der bestimmte Sinn dieser Zerrissenheit, — dieses Beisichseyns des Geistes im Negativen seiner selber, — bedarf einer noch weiteren Entwicklung. Jenes Negative bekommt in der Verrücktheit eine concretere Bedeutung, als das Negative der Seele in unserer bisherigen Betrachtung gehabt hat; wie auch das Beisichseyn des Geistes hier in einem erfüllteren Sinne,

als das bisher zu Stande gekommene Fürsichseyn der Seele genommen werden muß.

Zunächst ist also jenes für die Verrücktheit charakteristische Negative von anderartigem Negativen der Seele zu unterscheiden. Zu dem Ende können wir bemerken, daß, wenn wir, z. B., Beschwerlichkeiten ertragen, wir auch in einem Negativen bei uns selber sind, deßwegen aber noch keine Narren zu seyn brauchen. Dieß werden wir erst dann, wenn wir beim Ertragen der Beschwerlichkeiten keinen nur durch dasselbe zu erreichenden vernünftigen Zweck haben. So wird man, z. B., eine zur Seelenstärkung nach dem heiligen Grabe unternommene Reise für eine Narrheit ansehen dürfen, weil solche Reise für den dabei vorschwebenden Zweck ganz unnütz, also kein nothwendiges Mittel für dessen Erreichung ist. Aus gleichem Grunde kann das mit kriechendem Körper durch ganze Länder ausgeführte Reisen der Indier für eine Verrücktheit erklärt werden. Das in der Verrücktheit ertragene Negative ist also ein solches, in welchem nur das empfindende, nicht aber das verständige und vernünftige Bewußtseyn sich wiederfindet.

In dem verrückten Zustande macht aber, wie schon oben gesagt, das Negative eine Bestimmung aus, welche sowohl dem seelenhaften, wie dem verständigen Bewußtseyn in deren gegenseitiger Beziehung zukommt. Diese Beziehung jener beiden einander entgegengesetzten Weisen des Beisichseyns des Geistes bedarf gleichfalls einer näheren Charakterisirung, damit dieselbe nicht mit dem Verhältniß verwechselt werde, in welchem der bloße Irrthum und die Thorheit zu dem objectiven, vernünftigen Bewußtseyn stehen.

Um diesen Punkt zu erläutern, wollen wir daran erinnern, daß, indem die Seele Bewußtseyn wird, für sie durch die Trennung des in der natürlichen Seele auf unmittelbare Weise Vereinigten der Gegensatz eines subjectiven Denkens und der Aeußerlichkeit entsteht; — zwei Welten, die in Wahr-

heit zwar mit einander identisch sind, (ordo rerum atque idearum idem est, sagt Spinoza), die jedoch dem bloß reflectirenden Bewußtseyn, dem endlichen Denken, als wesentlich verschiedene und gegen einander selbstständige erscheinen. Somit tritt die Seele, als Bewußtseyn, in die Sphäre der Endlichkeit und Zufälligkeit, des Sich-selber-äußerlichen, somit Vereinzelten. Was ich auf diesem Standpunkt weiß, Das weiß ich zunächst als ein Vereinzeltes, Unvermitteltes, folglich als ein Zufälliges, als ein Gegebenes, Gefundenes. Das Gefundene und Empfundene verwandele ich in Vorstellungen und mache dasselbe zugleich zu einem äußerlichen Gegenstande. Diesen Inhalt erkenne ich dann aber, — in sofern die Thätigkeit meines Verstandes und meiner Vernunft sich auf denselben richtet, — zugleich als ein nicht bloß Vereinzeltes und Zufälliges, sondern als Moment eines großen Zusammenhangs, als ein mit anderem Inhalt in unendlicher Vermittlung Stehendes und durch diese Vermittlung zu etwas Nothwendigem Werdendes. Nur wenn ich auf die eben angegebene Art verfahre, bin ich bei Verstande und erhält der mich erfüllende Inhalt seinerseits die Form der Objectivität. Wie diese Objectivität das Ziel meines theoretischen Strebens ist; so bildet dieselbe auch die Norm meines praktischen Verhaltens. Will ich daher meine Zwecke und Interessen, — also von mir ausgehende Vorstellungen, — aus ihrer Subjectivität in die Objectivität versetzen; so muß ich mir, wenn ich verständig seyn soll, das Material, das mir gegenüberstehende Daseyn, in welchem ich jenen Inhalt zu verwirklichen beabsichtige, so vorstellen, wie dasselbe in Wahrheit ist. Ebenso aber, wie von der mir gegenüberstehenden Objectivität muß ich, um mich verständig zu benehmen, eine richtige Vorstellung von mir selber haben, — das heißt, — eine solche Vorstellung, die mit der Totalität meiner Wirklichkeit, — mit

meiner unendlich bestimmten, von meinem substantiellen Seyn unterschiedenen Individualität übereinstimmt.

Sowohl über mich selbst, wie über die Außenwelt kann ich mich nun allerdings irren. Unverständige Menschen haben leere subjective Vorstellungen, unausführbare Wünsche, die sie gleichwohl in Zukunft zu realisiren hoffen. Sie borniren sich auf ganz vereinzelte Zwecke und Interessen, halten an einseitigen Grundsätzen fest, und kommen dadurch mit der Wirklichkeit in Zwiespalt. Aber diese Bornirtheit, sowie jener Irrthum sind noch nichts Verrücktes, wenn die Unverständigen zugleich wissen, daß ihr Subjectives noch nicht objectiv existirt. Zur Verrücktheit wird der Irrthum und die Thorheit erst in dem Fall, wo der Mensch seine nur subjective Vorstellung als objectiv sich gegenwärtig zu haben glaubt und gegen die mit derselben in Widerspruch stehende wirkliche Objectivität festhält. Den Verrückten ist ihr bloß Subjectives ganz ebenso gewiß, wie das Objective; an ihrer nur subjectiven Vorstellung, — zum Beispiel an der Einbildung, dieser Mensch, der sie nicht sind, in der That zu seyn, — haben sie die Gewißheit ihrer selbst, hangt ihr Seyn. Wenn daher Jemand Verrücktes spricht, so ist immer das Erste Dieß, daß man ihn an den ganzen Umfang seiner Verhältnisse, an seine concrete Wirklichkeit erinnert. Hält er dann, — obgleich also jener objective Zusammenhang vor seine Vorstellung gebracht ist und von ihm gewußt wird, — nichtsdestoweniger an seiner falschen Vorstellung fest; so unterliegt das Verrücktseyn eines solchen Menschen keinem Zweifel.

Aus dem eben Gesagten folgt, daß man die verrückte Vorstellung eine vom Verrückten für etwas Concretes und Wirkliches angesehene leere Abstraction und bloße Möglichkeit nennen kann; denn, wie wir gesehen haben, wird eben in jener Vorstellung von der concreten Wirklichkeit des Verrückten abstrahirt. Wenn, z. B., ich, der ich ein König zu

seyn weit entfernt bin, dennoch mich für einen König halte; so hat diese der Totalität meiner Wirklichkeit widersprechende und deßhalb verrückte Vorstellung durchaus keinen anderen Grund und Inhalt, als die *unbestimmte allgemeine Möglichkeit*, daß, — da überhaupt ein Mensch ein König seyn kann, — gerade ich, — dieser bestimmte Mensch, — ein König wäre.

Daß aber ein solches Festhalten an einer mit meiner concreten Wirklichkeit unvereinbaren besonderen Vorstellung in mir entstehen *kann*, — davon liegt der *Grund* darin, daß ich zunächst *ganz abstractes*, vollkommen *unbestimmtes*, daher *allem beliebigen Inhalte offenstehendes* Ich bin. In sofern ich Dieß bin, kann ich mir die leersten Vorstellungen machen, mich, z. B., für einen *Hund* halten, (daß Menschen in Hunde verwandelt worden sind, kommt ja in Märchen vor); — oder mir einbilden, daß ich zu *fliegen* vermöge, weil Platz genug dazu vorhanden ist, und weil andere lebende Wesen zu fliegen im Stande sind. Sowie ich dagegen *concretes* Ich werde, *bestimmte* Gedanken von der Wirklichkeit erhalte, — sowie ich, z. B., in dem letzterwähnten Fall an meine *Schwere* denke, so sehe ich die Unmöglichkeit meines Fliegens ein. Nur der *Mensch* gelangt dazu, sich in jener vollkommenen *Abstraction* des Ich zu erfassen. Dadurch hat er, so zu sagen, das *Vorrecht* der Narrheit und des Wahnsinns. Diese Krankheit entwickelt sich aber in dem *concreten*, *besonnenen* Selbstbewußtseyn nur in sofern, als dasselbe zu dem vorher besprochenen *ohnmächtigen*, *passiven*, *abstracten* Ich *heruntersinkt*. Durch dieß Heruntersinken verliert das concrete Ich die absolute Macht über das ganze System seiner Bestimmungen, — büßt die Fähigkeit ein, alles an die Seele Kommende an die rechte Stelle zu setzen, in jeder seiner Vorstellungen *sich selber vollkommen gegenwärtig* zu bleiben, — läßt sich von einer *besonderen* nur subjectiven Vorstellung *gefangen* nehmen, wird durch dieselbe *außer sich* gebracht, aus dem *Mittelpunkt* seiner

Wirklichkeit herausgerückt, und bekommt, — da es zugleich noch ein Bewußtseyn seiner Wirklichkeit behält, — zwei Mittelpunkte, — den einen in dem Rest seines verständigen Bewußtseyns, — den anderen in seiner verrückten Vorstellung.

In dem verrückten Bewußtseyn steht die abstracte Allgemeinheit des unmittelbaren, seyenden Ich mit einer von der Totalität der Wirklichkeit abgerissenen, somit vereinzelten Vorstellung in unaufgelöstem Widerspruch. Jenes Bewußtseyn ist daher nicht wahrhaftes, sondern im Negativen des Ich steckenbleibendes Beisichseyn. Ein ebenso unaufgelöster Widerspruch herrscht hier zwischen jener vereinzelten Vorstellung und der abstracten Allgemeinheit des Ich einerseits, — und der in sich harmonischen totalen Wirklichkeit andererseits. Hieraus erhellt, daß der von der begreifenden Vernunft mit Recht verfochtene Satz: Was ich denke, das ist wahr, in dem Verrückten einen verrückten Sinn erhält, und zu etwas gerade so Unwahrem wird, wie die vom Unverstand des Verstandes jenem Satze entgegengestellte Behauptung der absoluten Geschiedenheit des Subjectiven und Objectiven. Vor diesem Unverstande, wie vor der Verrücktheit, hat schon die bloße Empfindung der gesunden Seele den Vorzug der Vernünftigkeit, in sofern als in derselben die wirkliche Einheit des Subjectiven und Objectiven vorhanden ist. Wie bereits oben gesagt worden ist, erhält jedoch diese Einheit ihre vollkommene Form erst in der begreifenden Vernunft; denn nur, was von dieser gedacht wird, ist sowohl seiner Form, wie seinem Inhalte nach ein Wahres, — eine vollkommene Einheit des Gedachten und des Seyenden. In der Verrücktheit dagegen sind die Einheit und der Unterschied des Subjectiven und Objectiven noch etwas bloß Formelles, den concreten Inhalt der Wirklichkeit Ausschließendes.

Des Zusammenhangs wegen und zugleich zu noch größerer Verdeutlichung wollen wir an dieser Stelle Etwas, das schon in

obenstehendem Paragraphen und in der Anmerkung zu demselben mehrfach berührt worden ist, in zusammengedrängterer und — wo möglich — bestimmterer Form wiederholen, — wir meinen den Punkt, daß die Verrücktheit wesentlich als eine *zugleich geistige und leibliche Krankheit* um deßwillen gefaßt werden muß, weil in ihr eine noch ganz *unmittelbare*, noch nicht durch die unendliche Vermittlung hindurchgegangene Einheit des Subjectiven und Objectiven herrscht, — das von der Verrücktheit betroffene Ich, — so scharf diese Spitze des Selbstgefühls auch seyn mag, — noch ein *Natürliches, Unmittelbares, Seyendes* ist, — folglich in ihm das *Unterschiedene* als ein *Seyendes* fest werden kann; oder, — noch bestimmter, — weil in der Verrücktheit ein dem objectiven Bewußtseyn des Verrückten widersprechendes besonderes Gefühl als etwas Objectives gegen jenes Bewußtseyn *festgehalten*, *nicht ideell* gesetzt wird, — dieß Gefühl folglich die Gestalt eines *Seyenden*, somit *Leiblichen* hat, — dadurch aber in dem Verrückten eine von seinem objectiven Bewußtseyn nicht überwundene *Zweiheit* des *Seyns*, ein *seyender*, für die verrückte Seele zur festen Schranke werdender Unterschied sich hervorbringt.

Was ferner die gleichfalls bereits in obigem Paragraphen aufgeworfene Frage betrifft, wie der Geist dazu kommt, verrückt zu seyn; so kann, außer der daselbst gegebenen Antwort, hier noch bemerkt werden, daß jene Frage schon das von der Seele auf deren jetziger Entwicklungsstufe noch nicht erreichte feste, objective Bewußtseyn voraussetzt; und daß an der Stelle, wo unsere Betrachtung jetzt steht, vielmehr die *umgekehrte* Frage zu beantworten ist, — nämlich die Frage, wie die in ihre *Innerlichkeit eingeschlossene*, mit ihrer individuellen Welt unmittelbar identische Seele aus dem bloß *formellen*, leeren Unterschiede des Subjectiven und Objectiven zum *wirklichen* Unterschiede dieser beiden Seiten, und damit zum *wahrhaft objectiven*, verständigen und vernünftigen Bewußtseyn gelangt. Die Antwort

hierauf wird in den letzten vier Paragraphen des ersten Theiles der Lehre vom subjectiven Geiste gegeben werden.

Aus Demjenigen, was über die Nothwendigkeit, mit dem natürlichen Geiste die philosophische Betrachtung des subjectiven Geistes zu beginnen, zu Anfang dieser Anthropologie gesagt worden ist, und aus dem im Obigen nach allen Seiten hin entwickelten Begriff der Verrücktheit wird übrigens sattsam einleuchten, warum dieselbe vor dem gesunden, verständigen Bewußtseyn abgehandelt werden muß, obgleich sie den Verstand zur Voraussetzung hat, und nichts Anderes ist, als das Aeußerste des Krankheitszustandes, in welchen jener versinken kann. Wir hatten die Erörterung dieses Zustandes schon in der Anthropologie abzumachen, weil in demselben das Seelenhafte, — das natürliche Selbst, — die abstracte formelle Subjectivität, — über das objective, vernünftige, concrete Bewußtseyn die Herrschaft bekommt, — die Betrachtung des abstracten, natürlichen Selbstes aber der Darstellung des concreten, freien Geistes vorangehen muß. Damit jedoch dieser Fortgang von etwas Abstractem zu dem dasselbe, der Möglichkeit nach, enthaltenden Concreten nicht das Ansehen einer vereinzelten und deßhalb bedenklichen Erscheinung habe, können wir daran erinnern, daß in der Rechtsphilosophie ein ähnlicher Fortgang statt finden muß. Auch in dieser Wissenschaft beginnen wir mit etwas Abstractem, — nämlich mit dem Begriff des Willens; — schreiten dann zu der in einem äußerlichen Daseyn erfolgenden Verwirklichung des noch abstracten Willens, zur Sphäre des formellen Rechtes fort; — gehen darauf zu dem aus dem äußeren Daseyn in sich reflectirten Willen, dem Gebiete der Moralität über; — und kommen endlich drittens zu dem diese beiden abstracten Momente in sich vereinigenden und darum concreten, sittlichen Willen. — In der Sphäre der Sittlichkeit selber fangen wir dann wieder von einem Unmittelbaren, von der na-

türlichen, unentwickelten Gestalt an, welche der sittliche Geist in der Familie hat; — kommen darauf zu der in der bürgerlichen Gesellschaft erfolgenden Entzweiung der sittlichen Substanz; — und gelangen zuletzt zu der im Staate vorhandenen Einheit und Wahrheit jener beiden einseitigen Formen des sittlichen Geistes. — Aus diesem Gange unserer Betrachtung folgt jedoch nicht im Mindesten, daß wir die Sittlichkeit zu etwas der Zeit nach Späterem, als das Recht und die Moralität machen, — oder die Familie und die bürgerliche Gesellschaft für etwas dem Staate in der Wirklichkeit Vorangehendes erklären wollten. Vielmehr wissen wir sehr wohl, daß die Sittlichkeit die Grundlage des Rechtes und der Moralität ist, — sowie, daß die Familie und die bürgerliche Gesellschaft mit ihren wohlgeordneten Unterschieden schon das Vorhandenseyn des Staates voraussetzen. In der philosophischen Entwicklung des Sittlichen können wir jedoch nicht mit dem Staate beginnen, da in diesem jenes sich zu seiner concretesten Form entfaltet, der Anfang dagegen nothwendigerweise etwas Abstractes ist. Aus diesem Grunde muß auch das Moralische vor dem Sittlichen betrachtet werden, obgleich jenes gewissermaaßen nur als eine Krankheit an diesem sich hervorthut. Aus dem nämlichen Grunde haben wir aber auch in dem anthropologischen Gebiete die Verrücktheit, da dieselbe, — wie wir gesehen, — in einer gegen das concrete, objective Bewußtseyn des Verrückten festgehaltenen Abstraction besteht, vor diesem Bewußtseyn zu erörtern gehabt.

Hiermit wollen wir die Bemerkungen schließen, die wir über den Begriff der Verrücktheit überhaupt hier zu machen hatten.

Was aber die besonderen Arten des verrückten Zustandes anbelangt, so unterscheidet man dieselben gewöhnlich nicht sowohl nach einer inneren Bestimmtheit, als vielmehr nach den Aeußerungen dieser Krankheit. Dieß ist für die philosophische

Betrachtung nicht genügend. Sogar die Verrücktheit haben wir als ein auf nothwendige- und in sofern vernünftige Weise in sich Unterschiedenes zu erkennen. Eine nothwendige Unterscheidung dieses Seelenzustandes läßt sich aber nicht von dem besonderen Inhalt der in der Verrücktheit vorhandenen formellen Einheit des Subjectiven und Objectiven herleiten; denn jener Inhalt ist etwas unendlich Mannigfaltiges und somit Zufälliges. Wir müssen daher im Gegentheil die an der Verrücktheit hervortretenden ganz allgemeinen Formunterschiede in's Auge fassen. Zu dem Zwecke haben wir darauf zurück zu verweisen, daß die Verrücktheit im Obigen als eine Verschlossenheit des Geistes, als ein In-sich-versunkenseyn bezeichnet worden ist, dessen Eigenthümlichkeit, — im Gegensatze gegen das im Somnambulismus vorhandene In-sich-seyn des Geistes, — darin besteht, mit der Wirklichkeit nicht mehr in unmittelbarem Zusammenhange sich zu befinden, sondern sich von derselben entschieden abgetrennt zu haben.

Dieß In-sich-versunkenseyn ist nun einerseits das Allgemeine in jeder Art der Verrücktheit; andererseits bildet dasselbe, — wenn es bei seiner Unbestimmtheit, bei seiner Leerheit bleibt, — eine besondere Art des verrückten Zustandes. Mit dieser haben wir die Betrachtung der verschiedenen Arten von Verrücktheit zu beginnen.

Wenn aber jenes ganz unbestimmte In-sich-seyn einen bestimmten Inhalt bekommt, sich an eine bloß subjective besondere Vorstellung kettet und diese für etwas Objectives nimmt, — dann zeigt sich die zweite Form des verrückten Zustandes.

Die dritte und letzte Hauptform dieser Krankheit tritt hervor, wenn Dasjenige, was dem Wahne der Seele entgegensteht, gleichfalls für dieselbe ist, — wenn der Verrückte seine bloß subjective Vorstellung mit seinem objectiven Bewußtseyn vergleicht, den zwischen beiden befindlichen schneidenden Gegensatz entdeckt, und somit zu dem unglücklichen

Gefühl seines Widerspruchs mit sich selber gelangt. Hier sehen wir die Seele in dem mehr oder weniger verzweiflungsvollen Streben, sich aus dem schon in der zweiten Form der Verrücktheit vorhandenen, dort aber kaum oder gar nicht gefühlten Zwiespalt zur concreten Identität mit sich, zur inneren Harmonie des in dem Einen Mittelpunkt seiner Wirklichkeit unerschütterlich beharrenden Selbstbewußtseyns wieder herzustellen.

Betrachten wir jetzt die eben angegebenen drei Hauptformen der Verrücktheit etwas näher.

1. Der Blödsinn, die Zerstreutheit, die Faselei.

Die erste jener drei Hauptformen, — das ganz unbestimmte In-sich-versunkenseyn, — erscheint zunächst als

der Blödsinn.

Derselbe hat verschiedene Gestalten. Es gibt natürlichen Blödsinn. Dieser ist unheilbar. Vornämlich gehört hierher Dasjenige, was man Cretinismus nennt; — ein Zustand, der theils sporadisch vorkommt, theils in gewissen Gegenden, besonders in engen Thälern und an sumpfigen Orten endemisch ist. Die Cretins sind mißgestaltete, verkrüppelte, häufig mit Kröpfen behaftete, durch völlig stupiden Gesichtsausdruck auffallende Menschen, deren unaufgeschlossene Seele es oft nur zu ganz unarticulirten Tönen bringt. — Außer diesem natürlichen Blödsinn findet sich aber auch solcher Blödsinn, in welchen der Mensch durch unverschuldetes Unglück oder durch eigene Schuld versinkt. Rücksichtlich des ersteren Falles führt Pinel das Beispiel einer blödsinnig Gebornen an, deren Stumpfsinnigkeit, wie man glaubte, von einem äußerst heftigen Schreck herrührte, welchen ihre Mutter, während diese mit ihr schwanger war, gehabt hatte. Oft ist der Blödsinn eine Folge der Raserei; — in welchem Falle die Heilung höchst unwahrscheinlich wird; — oft endigt auch die Epilepsie mit dem Zustande des Blödsinns. Der nämliche

Zustand wird aber nicht weniger häufig durch das Uebermaaß der Ausschweifungen herbeigeführt. — In Betreff der Erscheinung des Blödsinns kann noch erwähnt werden, daß derselbe zuweilen als Starrsucht, als eine vollkommene Lähmung der körperlichen wie der geistigen Thätigkeit sich offenbart. — Der Blödsinn kommt übrigens nicht bloß als ein dauernder, sondern auch als ein vorübergehender Zustand vor. So verfiel, z. B., ein Engländer in eine Interesselosigkeit an allen Dingen, erst an der Politik, dann an seinen Geschäften und an seiner Familie, — saß, vor sich hinsehend, still, — sprach Jahre lang kein Wort und zeigte eine Abgestumpftheit, die es zweifelhaft machte, ob er seine Frau und Kinder kenne oder nicht. Derselbe wurde dadurch geheilt, daß ein Anderer, genau so, wie er, gekleidet, sich ihm gegenüber setzte und ihm Alles nachmachte. Dieß brachte den Kranken in eine gewaltige Aufregung, durch welche dessen Aufmerksamkeit auf Aeußeres heraus gezwungen, der In-sich-versunkene dauernd aus sich heraus getrieben wurde.

Die Zerstreutheit.

Eine weitere Modification der in Rede stehenden ersten Hauptform des verrückten Zustandes ist die Zerstreutheit. Dieselbe besteht in einem Nichtwissen von der unmittelbaren Gegenwart. Oft bildet dieß Nichtwissen den Anfang des Wahnsinns; doch gibt es auch eine, vom Wahnsinn sehr entfernte, großartige Zerstreutheit. Diese kann eintreten, wenn der Geist durch tiefe Meditationen von der Beachtung alles vergleichungsweise Unbedeutenden abgezogen wird. So hatte Archimedes einst sich dermaaßen in eine geometrische Aufgabe vertieft, daß er während mehrerer Tage alle anderen Dinge vergessen zu haben schien, und aus dieser Concentration seines Geistes auf einen einzigen Punkt mit Gewalt heraus gerissen werden mußte. Die eigentliche Zerstreutheit aber ist ein Versinken in ganz abstractes Selbstgefühl, in eine Unthätigkeit des besonnenen, objectiven Bewußtseyns, in eine wissenlose Ungegenwart des

Geistes bei solchen Dingen, bei welchen derselbe gegenwärtig seyn sollte. Das in diesem Zustande befindliche Subject verwechselt im einzelnen Fall seine wahre Stellung mit einer falschen, und faßt die äußeren Umstände auf eine einseitige Weise, nicht nach der Totalität ihrer Beziehungen, auf. Ein ergötzliches Beispiel von diesem Seelenzustande ist, unter vielen anderen Beispielen, ein französischer Graf, der, als seine Perrücke am Kronleuchter hängen blieb, darüber mit den anderen Anwesenden herzlich lachte, und sich umschaute, um zu entdecken, wessen Perrücke fortgerissen sey, wer mit kahlem Kopfe dastehe. Ein anderes hierher gehöriges Beispiel liefert Newton; dieser Gelehrte soll einst den Finger einer Dame ergriffen haben, um denselben als Pfeifenstopfer zu gebrauchen. Solche Zerstreutheit kann Folge von vielem Studiren seyn; sie findet sich bei Gelehrten, — zumal bei den einer früheren Zeit angehörenden, — nicht selten. Häufig entsteht die Zerstreutheit jedoch auch dann, wenn Menschen sich überall ein hohes Ansehen geben wollen, folglich ihre Subjectivität beständig vor Augen haben und darüber die Objectivität vergessen.

Die Faselei.

Der Zerstreutheit steht die an Allem ein Interesse nehmende Faselei gegenüber. Dieselbe entspringt aus dem Unvermögen, die Aufmerksamkeit auf irgend etwas Bestimmtes zu fixiren, und besteht in der Krankheit des Taumelns von einem Gegenstande zum anderen. Dieß Uebel ist meistentheils unheilbar. Narren dieser Art sind die allerbeschwerlichsten. Pinel erzählt von einem solchen Subjecte, das ein vollkommenes Abbild des Chaos war. Er sagt: „Dieß Subject nähert sich mir und überschwemmt mich mit seinem Geschwätz. Gleich darauf macht dasselbe es mit einem Anderen ebenso. Kommt dieß Individuum in ein Zimmer, so kehrt es darin Alles um, schüttelt und versetzt Stühle und Tische, ohne dabei eine besondere Absicht zu verrathen. Kaum hat man das Auge weggewandt, so ist dieß Subject schon auf der benachbarten Promenade, und daselbst ebenso zweck-

los beschäftigt, wie im Zimmer, plaudert, wirft Steine weg, rupft Kräuter aus, geht weiter, und kehrt um, ohne zu wissen, weßhalb." — Immer entspringt die Faselei aus einer Schwäche der die Gesammtheit der Vorstellungen zusammenhaltenden Kraft des verständigen Bewußtseyns. Häufig leiden die Faselnden aber schon am Delirium, — also nicht bloß am Nichtwissen-, sondern an der bewußtlosen Verkehrung des unmittelbar Gegenwärtigen. So viel über die erste Hauptform des verrückten Zustandes.

2. Die zweite Hauptform desselben, die eigentliche Narrheit

entsteht, wenn das oben in seinen verschiedenen Modificationen betrachtete In-sich-verschlossenseyn des natürlichen Geistes einen bestimmten Inhalt bekommt, und dieser Inhalt zur fixen Vorstellung dadurch wird, daß der seiner selbst noch nicht vollkommen mächtige Geist in denselben ebenso sehr versinkt, wie er beim Blödsinn in sich selber, in den Abgrund seiner Unbestimmtheit versunken ist. Wo die eigentliche Narrheit beginnt, ist schwer, mit Genauigkeit zu sagen. Man findet, zum Beispiel, in kleinen Städten Leute, besonders Weiber, die in einen äußerst beschränkten Kreis von particulären Interessen dermaaßen versunken sind, und sich in dieser ihrer Bornirtheit so behaglich fühlen, daß wir dergleichen Individuen mit Recht närrische Menschen nennen. Zur Narrheit im engeren Sinne des Wortes gehört aber, daß der Geist in einer einzelnen bloß subjectiven Vorstellung stecken bleibt und dieselbe für ein Objectives hält. Dieser Seelenzustand rührt meistentheils davon her, daß der Mensch, aus Unzufriedenheit mit der Wirklichkeit, sich in seine Subjectivität verschließt. Vornämlich ist die Leidenschaft der Eitelkeit und des Hochmuths die Ursache dieses Sich-in-sich-einspinnens der Seele. Der so in seine Innerlichkeit sich einnistende Geist verliert dann leicht das Verständniß der Wirk-

lichkeit und findet sich nur in seinen subjectiven Vorstellungen zurecht. Bei diesem Verhalten kann die völlige Narrheit bald entstehen. Denn, falls in diesem einsiedlerischen Bewußtseyn noch eine Lebendigkeit vorhanden ist, kommt dasselbe leicht dahin, sich irgend einen Inhalt aus sich zu schaffen, und dieß bloß Subjective als etwas Objectives anzusehen und zu fixiren. Während nämlich, wie wir gesehen haben, beim Blödsinn und auch bei der Faselei die Seele nicht die Kraft besitzt, etwas Bestimmtes festzuhalten, zeigt dagegen die eigentliche Narrheit dieß Vermögen, und beweist eben dadurch, daß sie noch Bewußtseyn ist, — daß somit in ihr noch eine Unterscheidung der Seele von ihrem festgewordenen Inhalte stattfindet. Obgleich daher das Bewußtseyn der Narren einerseits mit jenem Inhalt verwachsen ist, so transcendirt dasselbe doch andererseits, vermöge seiner allgemeinen Natur, den besonderen Inhalt der verrückten Vorstellung. Die Narren haben deßhalb, — neben ihrer Verdrehtheit in Beziehung auf Einen Punkt, — zugleich ein gutes, consequentes Bewußtseyn, eine richtige Auffassung der Dinge und die Fähigkeit eines verständigen Handelns. Dadurch, und durch die mißtrauische Zurückhaltung der Narren wird es möglich, daß man mitunter einen Narren nicht sogleich als solchen erkennt, und daß man namentlich darüber Zweifel hat, ob die Heilung der Narrheit gelungen ist, die Loslassung des Geisteskranken daher erfolgen kann.

Der Unterschied der Narren unter einander wird hauptsächlich durch die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen bestimmt, die sich in ihnen fixiren.

Zur unbestimmtesten Narrheit kann der Lebensüberdruß gerechnet werden, wenn derselbe nicht durch den Verlust geliebter, achtungswerther Personen und sittlicher Verhältnisse veranlaßt wird. Der unbestimmte, grundlose Ekel am Leben ist nicht Gleichgültigkeit gegen dasselbe, — denn bei dieser erträgt man das Leben, — sondern vielmehr die Unfähigkeit,

es zu ertragen, — ein Hin- und Herschwanken zwischen der Neigung und der Abneigung gegen Alles, was der Wirklichkeit angehört, — ein Gebanntseyn an die fixe Vorstellung von der Widerlichkeit des Lebens und zugleich ein Hinausstreben über diese Vorstellung. Von diesem, ohne allen vernünftigen Grund entstandenen Widerwillen gegen die Wirklichkeit, — wie auch von anderen Weisen der Narrheit, — werden vorzugsweise die Engländer befallen; — vielleicht um deßwillen, weil bei dieser Nation das Verstocktseyn in die subjective Besonderheit so vorherrschend ist. Jener Lebensüberdruß erscheint bei den Engländern vornämlich als Melancholie, — als dieß nicht zur Lebendigkeit des Denkens und des Handelns kommende beständige Hinbrüten des Geistes über seiner unglücklichen Vorstellung. Aus diesem Seelenzustande entwickelt sich nicht selten ein unbezwingbarer Trieb zum Selbstmord; zuweilen hat dieser Trieb nur dadurch vertilgt werden können, daß der Verzweiflungsvolle gewaltsam aus sich herausgerissen wurde. So erzählt man, zum Beispiel: ein Engländer sey, als er im Begriff war, sich in der Themse zu ersäufen, von Räubern angefallen worden, habe sich aufs Aeußerste gewehrt, und durch das plötzlich erwachende Gefühl von dem Werthe des Lebens alle selbstmörderischen Gedanken verloren. Ein anderer Engländer, der sich gehenkt hatte, bekam, als er von seinem Diener losgeschnitten war, nicht nur die Neigung zum Leben, sondern auch die Krankheit des Geizes wieder; denn er zog jenem Diener bei dessen Verabschiedung zwei Pence ab, weil derselbe ohne den Befehl seines Herren den fraglichen Strick zerschnitten hatte.

Der eben geschilderten, alle Lebendigkeit abtödtenden unbestimmten Gestalt des verrückten Seelenzustandes steht eine mit lebendigen Interessen und sogar mit Leidenschaft verbundene unendliche Menge einen vereinzelten Inhalt habender Narrheiten gegenüber. Dieser Inhalt hängt theils von der besonderen Leidenschaft ab, aus welcher die Narrheit her-

vorgegangen ist; er kann jedoch auch zufälligerweise durch etwas Anderes bestimmt seyn. Der erstere Fall wird, zum Beispiel, bei denjenigen Narren angenommen werden müssen, die sich für Gott, für Christus, oder für einen König gehalten haben. Der letztere Fall dagegen wird stattfinden, wenn, zum Beispiel, Narren ein Gerstenkorn oder ein Hund zu seyn, oder einen Wagen im Leibe zu haben vermeinen. In beiden Fällen aber hat der bloße Narr kein bestimmtes Bewußtseyn von dem zwischen seiner fixen Vorstellung und der Objectivität obwaltenden Widerspruche. Nur wir wissen von diesem Widerspruch; solcher Narr selbst wird von dem Gefühl seiner inneren Zerrissenheit nicht gequält.

Erst wenn

3. die dritte Hauptform des verrückten Zustandes, — die Tollheit oder der Wahnsinn

vorhanden ist, haben wir die Erscheinung, daß das verrückte Subject selber von seinem Auseinandergerissenseyn in zwei sich gegenseitig widersprechende Weisen des Bewußtseyns weiß, — daß der Geisteskranke selber den Widerspruch zwischen seiner nur subjectiven Vorstellung und der Objectivität lebhaft fühlt, und dennoch von dieser Vorstellung nicht abzulassen vermag, sondern dieselbe durchaus zur Wirklichkeit machen, oder das Wirkliche vernichten will. In dem eben angegebenen Begriff der Tollheit liegt, daß dieselbe nicht aus einer leeren Einbildung zu entspringen braucht, sondern besonders durch das Betroffenwerden von großem Unglück, — durch eine Verrückung der individuellen Welt eines Menschen, — oder durch die gewaltsame Umkehrung und das Aus-den-Fugen-Kommen des allgemeinen Weltzustandes bewirkt werden kann, falls das Individuum mit seinem Gemüthe ausschließlich in der Vergangenheit lebt und dadurch unfähig wird, sich in die Gegenwart zu finden, von welcher es sich zurückgestoßen und zugleich gebunden fühlt. So

sind, zum Beispiel, in der französischen Revolution durch den Umsturz fast aller bürgerlichen Verhältnisse viele Menschen wahnsinnig geworden. Dieselbe Wirkung wird oft in der fürchterlichsten Weise durch religiöse Ursachen bewirkt, wenn der Mensch in absolute Ungewißheit darüber, ob er von Gott zu Gnaden angenommen sey, versunken ist.

Das in den Wahnsinnigen vorhandene Gefühl ihrer inneren Zerrissenheit kann aber sowohl ein ruhiger Schmerz seyn, als auch zur Wuth der Vernunft gegen die Unvernunft und dieser gegen jene fortgehen, somit zur Raserei werden. Denn mit jenem unglücklichen Gefühle verbindet sich in den Wahnsinnigen sehr leicht, — nicht bloß eine von Einbildungen und Grillen gefolterte hypochondrische Stimmung, — sondern auch eine mißtrauische, falsche, neidische, tückische und boshafte Gesinnung, — eine Ergrimmtheit über ihr Gehemmtseyn durch die sie umgebende Wirklichkeit, über Diejenigen, von welchen sie eine Beschränkung ihres Willens erfahren; — wie denn auch umgekehrt verzogene Menschen, Individuen, die Alles zu ertrotzen gewohnt sind, — aus ihrer faselnden Eigensinnigkeit leicht in Wahnsinn gerathen, wenn ihnen der das Allgemeine wollende vernünftige Wille einen Damm entgegenstellt, den ihre sich bäumende Subjectivität nicht zu überspringen oder zu durchbrechen im Stande ist. — In jedem Menschen kommen Anflüge von Bösartigkeit vor; der sittliche oder wenigstens kluge Mensch weiß dieselben jedoch zu unterdrücken. Im Wahnsinn aber, wo eine besondere Vorstellung über den vernünftigen Geist die Herrschaft an sich reißt, — da tritt überhaupt die Besonderheit des Subjects ungezügelt hervor, — da werfen somit die zu jener Besonderheit gehörenden natürlichen und durch Reflexion entwickelten Triebe das Joch der von dem wahrhaft allgemeinen Willen ausgehenden sittlichen Gesetze ab, — da werden folglich die finsteren, unterirdischen Mächte des Herzens frei. Die Ergrimmtheit der Wahnsinnigen

wird oft zu einer förmlichen Sucht, Anderen zu schaden, — ja sogar zu einer plötzlich erwachenden Mordlust, welche die davon Ergriffenen, — trotz des etwa in ihnen vorhandenen Abscheues vor dem Morde, — mit unwiderstehlicher Gewalt zwingt, selbst Diejenigen umzubringen, die von ihnen sonst zärtlich geliebt werden. — Wie so eben angedeutet, schließt jedoch die Bösartigkeit der Wahnsinnigen moralische und sittliche Gefühle nicht aus; vielmehr können diese Gefühle, — eben wegen des Unglücks der Wahnsinnigen, wegen des in diesen herrschenden unvermittelten Gegensatzes, — eine erhöhte Spannung haben. Pinel sagt ausdrücklich: er habe nirgends liebevollere Gatten und Väter gesehen, als im Tollhause.

Was die physische Seite des Wahnsinns betrifft, so zeigt sich häufig ein Zusammenhang der Erscheinung desselben mit allgemeinen Naturveränderungen, namentlich mit dem Lauf der Sonne. Sehr heiße und sehr kalte Jahreszeit übt in dieser Beziehung besonderen Einfluß aus. Auch hat man wahrgenommen, daß bei Annäherungen von Stürmen und bei großen Witterungswechseln vorübergehende Beunruhigungen und Aufwallungen der Wahnsinnigen erfolgen. In Ansehung der Lebensperioden aber ist die Beobachtung gemacht worden, daß der Wahnsinn vor dem funfzehnten Jahre nicht einzutreten pflegt. Rücksichtlich der sonstigen körperlichen Verschiedenheiten weiß man, daß bei starken, muskulösen Menschen mit schwarzen Haaren die Anfälle von Raserei gewöhnlich heftiger sind, als bei blonden Personen. — In wiefern aber die Verrücktheit mit einer Ungesundheit des Nervensystems zusammenhängt, — Dieß ist ein Punkt, welcher dem Blick des von außen betrachtenden Arztes, wie des Anatomen, entgeht.

Die Heilung der Verrücktheit.

Der letzte Punkt, den wir in Betreff des Wahnsinns, wie der Verrücktheit, zu besprechen haben, bezieht sich auf das gegen beide Krankheitszustände anzuwendende Heilverfahren. Dasselbe

ist theils *physisch*, theils *psychisch*. Die erstere Seite kann zuweilen für sich allein ausreichen; meistens wird jedoch dabei die Zuhülfenahme der psychischen Behandlung nöthig, die ihrerseits gleichfalls mitunter für sich allein zu genügen vermag. Etwas ganz allgemein Anwendbares läßt sich für die *physische* Seite der Heilung nicht angeben. Das dabei zur Anwendung kommende Medicinische geht im Gegentheil sehr in's Empirische, somit in's Unsichere. So viel steht indessen fest, daß das früher in Bedlam gebrauchte Verfahren von allen das schlechteste ist, da dasselbe auf ein vierteljährlich veranstaltetes allgemeines Durchlaxirenlassen der Wahnsinnigen beschränkt war. — Auf physischem Wege sind übrigens Geisteskranke mitunter gerade durch Dasjenige geheilt worden, was im Stande ist, die Verrücktheit bei Denen, die sie nicht haben, hervorzubringen, — nämlich durch heftiges Fallen auf den Kopf. So soll, z. B., der berühmte *Montfaucon* in seiner Jugend auf jene Weise von Stumpfsinnigkeit befreit worden seyn.

Die *Hauptsache* bleibt immer die *psychische* Behandlung. Während diese gegen den *Blödsinn* nichts auszurichten vermag, kann dieselbe gegen die eigentliche *Narrheit* und den *Wahnsinn* häufig mit Erfolg wirken, weil bei diesen Seelenzuständen noch eine Lebendigkeit des Bewußtseyns stattfindet, und neben der auf eine *besondere* Vorstellung sich beziehenden Verrücktheit noch ein in seinen *übrigen* Vorstellungen vernünftiges Bewußtseyn besteht, das ein geschickter Seelenarzt zu einer *Gewalt* über jene Besonderheit zu entwickeln fähig ist. (Diesen in den Narren und in den Wahnsinnigen vorhandenen Rest von Vernunft als die Grundlage der Heilung aufgefaßt und nach dieser Auffassung die Behandlung jener Geisteskranken eingerichtet zu haben, ist besonders das Verdienst *Pinel's*, dessen Schrift über den fraglichen Gegenstand für das Beste erklärt werden muß, das in diesem Fache existirt.)

Vor allen Dingen kommt es beim psychischen Heilverfahren

darauf an, daß man das Zutrauen der Irren gewinnt. Dasselbe kann erworben werden, weil die Verrückten noch sittliche Wesen sind. Am sichersten aber wird man in den Besitz ihres Vertrauens dann gelangen, wenn man gegen sie zwar ein offenes Benehmen beobachtet, jedoch diese Offenheit nicht in einen directen Angriff auf die verrückte Vorstellung ausarten läßt. Ein Beispiel von dieser Behandlungsweise und von deren glücklichem Erfolge erzählt Pinel. Ein sonst gutmüthiger Mensch wurde verrückt, mußte, — da er tolles, Anderen möglicherweise schädliches Zeug machte, — eingesperrt werden, gerieth darüber in Wuth, ward deßhalb gebunden, verfiel aber in einen noch höheren Grad von Raserei. Man brachte ihn daher nach einem Tollhause. Hier ließ sich der Aufseher mit dem Ankömmling in ein ruhiges Gespräch ein, gab dessen verkehrten Aeußerungen nach, besänftigte ihn dadurch, befahl dann das Lösen seiner Banden, führte selber ihn in seine neue Wohnung, und heilte diesen Geisteskranken durch Fortsetzung eines solchen Verfahrens in ganz kurzer Zeit. — Nachdem man das Vertrauen der Irren sich erworben hat, muß man über sie eine gerechte Autorität zu gewinnen und in ihnen das Gefühl zu erwecken suchen, daß es überhaupt etwas Wichtiges und Würdiges gibt. Die Verrückten fühlen ihre geistige Schwäche, ihre Abhängigkeit von den Vernünftigen. Dadurch ist es den Letzteren möglich, sich bei Jenen in Respect zu setzen. Indem der Verrückte den ihn Behandelnden achten lernt, bekommt er die Fähigkeit, seiner mit der Objectivität in Widerspruch befindlichen Subjectivität Gewalt anzuthun. So lange er Dieß noch nicht vermag, haben Andere diese Gewalt gegen ihn auszuüben. Wenn daher Verrückte sich, zum Beispiel, weigern, irgend Etwas zu essen, oder wenn sie sogar die Dinge um sich her zerstören; so versteht es sich, daß so Etwas nicht geduldet werden kann. Besonders muß man, — was bei vornehmen Personen, z. B., bei Georg III., oft sehr schwierig ist, — den Eigendünkel der Hochmuthsnarren da-

durch beugen, daß man diesen ihre Abhängigkeit fühlbar macht. Von diesem Fall und dem dabei zu beobachtenden Verfahren findet sich bei Pinel folgendes mittheilenswerthe Beispiel. Ein Mensch, der sich für Mahomed hielt, kam stolz und aufgeblasen nach dem Irrenhause, verlangte Huldigung, fällte täglich eine Menge Verbannungs- und Todesurtheile, und tobte auf eine souveraine Weise. Obgleich man nun seinem Wahne nicht widersprach, so untersagte man ihm doch das Toben als etwas Unschickliches, sperrte ihn, da er nicht gehorchte, ein und machte ihm über sein Betragen Vorstellungen. Er versprach sich zu bessern, wurde losgelassen, verfiel aber wieder in Tobsucht. Jetzt fuhr man diesen Mahomed heftig an, sperrte ihn von Neuem ein, und erklärte ihm, daß er kein Erbarmen mehr zu hoffen habe. Abgeredetermaaßen ließ sich jedoch die Frau des Aufsehers von ihm durch sein flehentliches Bitten um Freiheit erweichen, forderte von ihm das feste Versprechen, seine Freiheit nicht durch Toben zu mißbrauchen, weil er ihr dadurch Unannehmlichkeiten verursachen würde, und machte ihn los, nachdem er jenes Versprechen geleistet hatte. Von diesem Augenblick an betrug er sich gut. Bekam er noch einen Anfall von Wuth, so war ein Blick der Aufseherin hinreichend, ihn in seine Kammer zu treiben, um dort sein Toben zu verbergen. Diese seine Achtung vor jener Frau und sein Wille, über seine Tobsucht zu siegen, stellten ihn in sechs Monaten wieder her.

Wie in dem eben erzählten Fall geschehen ist, muß man überhaupt, bei aller bisweilen gegen die Verrückten nothwendig werdenden Strenge, immer bedenken, daß dieselben wegen ihrer noch nicht gänzlich zerstörten Vernünftigkeit eine rücksichtsvolle Behandlung verdienen. Die gegen diese Unglücklichen anzuwendende Gewalt darf deßhalb niemals eine andere seyn, als eine solche, die zugleich die moralische Bedeutung einer gerechten Strafe hat. Die Irren haben noch ein Gefühl von Dem, was recht und gut ist; sie wissen, z. B., daß man Anderen nicht schaden

soll. Daher kann ihnen das Schlechte, das sie begangen haben, vorgestellt, zugerechnet und an ihnen bestraft, die Gerechtigkeit der gegen sie verhängten Strafe ihnen faßlich gemacht werden. Dadurch erweitert man ihr besseres Selbst, und, indem Dieß geschieht, gewinnen sie Zutrauen zu ihrer eigenen sittlichen Kraft. Zu diesem Punkt gelangt, werden sie fähig, durch den Umgang mit guten Menschen völlig zu genesen. Durch eine harte, hochmüthige, verächtliche Behandlung dagegen kann das moralische Selbstgefühl der Verrückten leicht so stark verletzt werden, daß sie in die höchste Wuth und Tobsucht gerathen. — Auch darf man nicht die Unvorsichtigkeit begehen, den Verrückten, — namentlich den religiösen Narren, — irgend Etwas, das ihrer Verdrehtheit zur Bestärkung dienen könnte, nahe kommen zu lassen. Im Gegentheil muß man sich bemühen, die Verrückten auf andere Gedanken zu bringen und sie darüber ihre Grille vergessen zu machen. Dieß Flüssigwerden der fixen Vorstellung wird besonders dadurch erreicht, daß man die Irren nöthigt, sich geistig und vornämlich körperlich zu beschäftigen; durch die Arbeit werden sie aus ihrer kranken Subjectivität heraus gerissen und zu dem Wirklichen hingetrieben. Daher ist der Fall vorgekommen, daß in Schottland ein Pächter wegen der Heilung der Narren berühmt wurde, obgleich sein Verfahren einzig und allein darin bestand, daß er die Narren zu halben Dutzenden vor einen Pflug spannte und bis zur höchsten Ermüdung arbeiten ließ. — Unter den zunächst auf den Leib wirkenden Mitteln hat sich vorzüglich die Schaukel bei Verrückten, — namentlich bei Tobsüchtigen, — als heilsam erwiesen. Durch das Sich-Hin-und-Herbewegen auf der Schaukel wird der Wahnsinnige schwindelig und seine fixe Vorstellung schwankend. — Sehr viel kann aber auch durch plötzliches und starkes Einwirken auf die Vorstellung der Verrückten für deren Wiederherstellung geleistet werden. Zwar sind die Narren höchst mißtrauisch, wenn sie merken, daß man darnach trachtet, sie von ihrer fixen Vorstellung abzubringen. Zugleich

sind sie jedoch dumm und lassen sich leicht überraschen. Man kann sie daher nicht selten dadurch heilen, daß man in ihre Verdrehtheit einzugehen sich den Schein gibt, und dann plötzlich Etwas thut, worin der Verrückte eine Befreiung von seinem eingebildeten Uebel erblickt. So wurde bekanntlich ein Engländer, der einen Heuwagen mit vier Pferden im Leibe zu haben glaubte, von diesem Wahne durch einen Arzt befreit, der durch die Versicherung, daß er jenen Wagen und jene Pferde fühle, das Zutrauen des Verrückten gewann, — ihm dann einredete, ein Mittel zur Verkleinerung jener vermeintlich im Magen sich befindenden Dinge zu besitzen, — zuletzt dem Geisteskranken ein Brechmittel gab und ihn zum Fenster hinausbrechen ließ, als, auf Veranstaltung des Arztes, unten zum Hause hinaus ein Heuwagen fuhr, welchen der Verrückte ausgebrochen zu haben meinte. — Eine andere Weise, auf die Verrücktheit heilend zu wirken, besteht darin, daß man die Narren bewegt, Handlungen zu vollbringen, die eine unmittelbare Widerlegung der eigenthümlichen Narrheit sind, von welcher sie geplagt werden. So wurde, z. B., Jemand, der sich einbildete, gläserne Füße zu haben, durch einen verstellten Raubanfall geheilt, da er bei demselben seine Füße zur Flucht höchst brauchbar fand. Ein Anderer, der sich für todt hielt, bewegungslos war und nichts essen wollte, erlangte seinen Verstand auf die Weise wieder, daß man, scheinbar in seine Narrheit eingehend, ihn in einen Sarg legte und in eine Gruft brachte, in welcher sich ein zweiter Sarg und in demselben ein anderer Mensch befand, der anfangs sich todt stellte, bald aber, nachdem er mit jenem Verrückten allein gelassen war, sich aufrichtete, diesem sein Behagen darüber ausdrückte, daß er jetzt Gesellschaft im Tode habe, — endlich aufstand, von vorhandenen Speisen aß, und dem sich darüber verwundernden Verrückten sagte: er sey schon lange todt und wisse daher, wie es die Todten machen. Der Verrückte beruhigte sich bei dieser Versicherung, aß und trank gleichfalls, und wurde geheilt. — Mitunter kann die Narrheit

auch durch das unmittelbar auf die Vorstellung wirkende Wort, — durch einen Witz, — geheilt werden. So genas, z. B., ein sich für den heiligen Geist haltender Narr dadurch, daß ein anderer Narr zu ihm sagte: wie kannst denn Du der heilige Geist seyn? der bin ja ich. Ein ebenso interessantes Beispiel ist ein Uhrmacher, der sich einbildete: er sey unschuldig guillotinirt worden, — der darüber Reue empfindende Richter habe befohlen, ihm seinen Kopf wieder zu geben, — durch eine unglückliche Verwechselung sey ihm aber ein fremder, viel schlechterer, äußerst unbrauchbarer Kopf aufgesetzt worden. Als dieser Narr einst die Legende vertheidigte, nach welcher der heilige Dionysius seinen eigenen abgeschlagenen Kopf geküßt hat, — da entgegnete ihm ein anderer Narr: Du Erznarr, — womit soll denn der heilige Dionysius geküßt haben, — etwa mit seiner Ferse? — Diese Frage erschütterte jenen verrückten Uhrmacher dermaaßen, daß er von seiner Marotte völlig genas. Solcher Witz wird jedoch die Narrheit nur in dem Fall gänzlich vernichten, wenn diese Krankheit bereits an Intensität verloren hat.

γ) Die Gewohnheit.

§. 409.

Das Selbstgefühl, in die Besonderheit der Gefühle (einfacher Empfindungen, wie der Begierden, Triebe, Leidenschaften und deren Befriedigungen) versenkt, ist ununterschieden von ihnen. Aber an sich ist das Selbst einfache Beziehung der Idealität auf sich, formelle Allgemeinheit, (und diese ist die Wahrheit jenes Besondern); — als diese Allgemeinheit ist das Selbst in diesem Gefühlsleben zu setzen; so ist es die von der Besonderheit sich unterscheidende für-sich-seyende Allgemeinheit. Diese ist nicht die gehaltvolle Wahrheit der bestimmten Empfindungen, Begierden u. s. f.; denn der Inhalt derselben kommt hier noch nicht in Betracht. Die Besonderheit ist in dieser Bestimmung ebenso formell, und nur das besondere Seyn oder die Un-

mittelbarkeit der Seele gegen ihr selbst formelles abstractes Fürsichseyn. Dieß besondere Seyn der Seele ist das Moment ihrer Leiblichkeit, mit welcher sie hier bricht, sich davon als deren einfaches Seyn unterscheidet und als ideelle, subjective Substantialität dieser Leiblichkeit ist, wie sie in ihrem an-sich-seyenden Begriff (§. 389) nur die Substanz derselben als solche war.

Dieses abstracte Fürsichseyn der Seele in ihrer Leiblichkeit ist noch nicht Ich, nicht die Existenz des für das Allgemeine seyenden Allgemeinen. Es ist die auf ihre reine Idealität zurückgesetzte Leiblichkeit, welche so der Seele als solcher zukommt. — Das heißt: Wie Raum und Zeit, als das abstracte Außereinander, also als leerer Raum und leere Zeit nur subjective Formen, reines Anschauen sind, — so ist jenes reine Seyn, welches, (indem in ihm die Besonderheit der Leiblichkeit, d. i. die unmittelbare Leiblichkeit als solche aufgehoben worden), Fürsichseyn ist, das ganz reine bewußtlose Anschauen, aber die Grundlage des Bewußtseyns, zu welchem es in sich geht, indem es die Leiblichkeit, deren subjective Substanz es, und welche für dasselbe noch als Schranke ist, in sich aufgehoben hat, und so als Subject für sich gesetzt ist.

§. 410.

Daß die Seele sich so zum abstracten allgemeinen Seyn macht, und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseyns) zu einer nur seyenden Bestimmung an ihr reducirt, ist die Gewohnheit. Die Seele hat den Inhalt auf diese Weise in Besitz, und enthält ihn so an ihr, daß sie in solchen Bestimmungen nicht als empfindend ist, nicht von ihnen sich unterscheidend im Verhältnisse zu ihnen steht, noch in sie versenkt ist, sondern sie empfindungs- und bewußtlos an ihr hat und in ihnen sich bewegt. Sie ist in sofern frei von ihnen, als sie sich in ihnen nicht interessirt und beschäftigt; indem sie in diesen Formen als ihrem Besitze existirt, — ist sie zugleich für die weitere Thätigkeit

und Beschäftigung, — der Empfindung so wie des Bewußtseyns des Geistes überhaupt, — offen.

Dieses Sicheinbilden des Besondern oder Leiblichen der Gefühlsbestimmungen in das Seyn der Seele erscheint als eine Wiederholung derselben und die Erzeugung der Gewohnheit als eine Uebung. Denn dieß Seyn als abstracte Allgemeinheit in Beziehung auf das natürlich-Besondere, das in diese Form gesetzt wird, ist die Reflexions-Allgemeinheit (§. 175), — ein und dasselbe als äußerlich-Vieles des Empfindens auf seine Einheit reducirt, diese abstracte Einheit als gesetzt.

Die Gewohnheit ist, wie das Gedächtniß, ein schwerer Punkt in der Organisation des Geistes; die Gewohnheit ist der Mechanismus des Selbstgefühls, wie das Gedächtniß der Mechanismus der Intelligenz. Die natürlichen Qualitäten und Veränderungen des Alters, des Schlafens und Wachens sind unmittelbar natürlich; die Gewohnheit dagegen ist die zu einem Natürlichseyenden, Mechanischen gemachte Bestimmtheit des Gefühls, auch der Intelligenz, des Willens u. s. f., in sofern sie zum Selbstgefühl gehören. Die Gewohnheit ist mit Recht eine zweite Natur genannt worden, — Natur, denn sie ist ein unmittelbares Seyn der Seele, — eine zweite, denn sie ist eine von der Seele gesetzte Unmittelbarkeit, eine Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit, die den Gefühlsbestimmungen als solchen und den Vorstellungs- Willens-Bestimmtheiten, als verleiblichten, (§. 401) zukommt.

Der Mensch ist in der Gewohnheit in der Weise von Natur-Existenz, und darum in ihr unfrei, aber in sofern frei, als die Naturbestimmtheit der Empfindung durch die Gewohnheit zu seinem bloßen Seyn herabgesetzt, er nicht mehr in Differenz und damit nicht mehr in Interesse, Beschäftigung und in Abhängigkeit gegen dieselbe ist. Die Unfreiheit in der Gewohnheit ist theils bloß formell, als nur in das Seyn der Seele gehörig; theils nur relativ, in sofern sie eigentlich bloß

bei übeln Gewohnheiten Statt findet, oder in sofern einer Gewohnheit überhaupt ein anderer Zweck entgegengesetzt ist; wogegen die Gewohnheit des Rechten überhaupt, des Sittlichen, den Inhalt der Freiheit hat. — Die wesentliche Bestimmung ist die Befreiung, die der Mensch von den Empfindungen, indem er von ihnen afficirt ist, durch die Gewohnheit gewinnt. Es können die unterschiedenen Formen derselben so bestimmt werden: α) Die unmittelbare Empfindung als negirt, als gleichgültig gesetzt. Die Abhärtung gegen äußerliche Empfindungen, (Frost, Hitze, Müdigkeit der Glieder u. s. f., Wohlgeschmack u. s. f.), so wie die Abhärtung des Gemüths gegen Unglück, ist eine Stärke, die darin besteht, daß, obgleich der Frost u. s. f., das Unglück von dem Menschen empfunden wird, solche Affection zu einer Aeußerlichkeit und Unmittelbarkeit herabgesetzt ist, — das allgemeine Seyn der Seele sich als abstract für sich darin erhält, und das Selbstgefühl als solches, Bewußtseyn, Reflexion, sonstiger Zweck und Thätigkeit, nicht mehr damit verwickelt ist. β) Gleichgültigkeit gegen die Befriedigung; die Begierden, Triebe werden durch die Gewohnheit ihrer Befriedigung abgestumpft; dieß ist die vernünftige Befreiung von denselben; die mönchische Entsagung und Gewaltsamkeit befreit nicht von ihnen, noch ist sie dem Inhalte nach vernünftig; — es versteht sich dabei, daß die Triebe, nach ihrer Natur als endliche Bestimmtheiten gehalten, und sie, wie ihre Befriedigung, als Momente der Vernünftigkeit des Willens untergeordnet sind. — γ) In der Gewohnheit als Geschicklichkeit soll nicht nur das abstracte Seyn der Seele für sich festgehalten werden, sondern als ein subjectiver Zweck in der Leiblichkeit geltend gemacht, diese ihm unterworfen und ganz durchgängig werden. Gegen solche innerliche Bestimmung der subjectiven Seele ist die Leiblichkeit als unmittelbares äußerliches Seyn und Schranke bestimmt; — der bestimmtere Bruch der Seele als einfachen Fürsichseyns in sich selbst gegen

ihre Natürlichkeit, die damit nicht mehr in unmittelbarer Idealität ist, sondern, als äußerlich, erst dazu herabgesetzt werden muß. Die Verleiblichung der bestimmten Empfindungen ist ferner selbst eine bestimmte (§. 401), und die unmittelbare Leiblichkeit eine besondere Möglichkeit, — (eine besondere Seite ihrer Unterschiedenheit an ihr, ein besonderes Organ ihres organischen Systems), — für einen bestimmten Zweck. Das Einbilden solchen Zwecks darein ist Dieß, daß die an sich seyende Idealität des Materiellen überhaupt, und der bestimmten Leiblichkeit, als Idealität gesetzt werde, damit die Seele nach der Bestimmtheit ihres Vorstellens und Wollens als Substanz in ihrer Leiblichkeit existire. In der Geschicklichkeit ist die Leiblichkeit auf solche Weise durchgängig und zum Instrumente gemacht, daß, sowie die Vorstellung (z. B. eine Reihe von Noten), in mir ist, auch widerstandslos und flüssig, der Körper sie richtig äußert.

Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Thätigkeit des Geistes; die äußerlichste, die räumliche Bestimmung des Individuums, daß es aufrecht steht, ist durch seinen Willen zur Gewohnheit gemacht, eine unmittelbare, bewußtlose Stellung, die immer Sache seines fortdauernden Willens bleibt; der Mensch steht nur, weil und sofern er stehen will, und nur so lang als er es bewußtlos will. Ebenso Sehen und so fort ist die concrete Gewohnheit, welche unmittelbar die vielen Bestimmungen der Empfindung, des Bewußtseyns, der Anschauung, des Verstandes u. s. f. in Einem einfachen Act vereint. Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst thätige Denken bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der Unmittelbarkeit, wodurch es ungehindertes, durchgedrungenes Eigenthum meines einzelnen Selbsts ist. Erst durch diese Gewohnheit existire Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Bei-sich-seyns enthält Leiblichkeit; (Ungewohn-

heit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh); die Gewohnheit vermindert diese Empfindung, indem sie die natürliche Bestimmung zu einer Unmittelbarkeit der Seele macht. — Die entwickelte und im Geistigen als solchem bethätigte Gewohnheit aber ist die Erinnerung und das Gedächtniß, und weiter unten zu betrachten.

Von der Gewohnheit pflegt herabsetzend gesprochen und sie als ein Unlebendiges, Zufälliges und Particuläres genommen zu werden. Ganz zufälliger Inhalt ist allerdings der Form der Gewohnheit, wie jeder andere, fähig, und es ist die Gewohnheit des Lebens, welche den Tod herbeiführt, oder, — wenn ganz abstract, — der Tod selbst ist. Aber zugleich ist sie für die Existenz aller Geistigkeit im individuellen Subjecte das Wesentlichste, damit das Subject als concrete Unmittelbarkeit, als seelische Idealität sey, — damit der Inhalt, religiöser, moralischer u. s. f. ihm als diesem Selbst, ihm als dieser Seele angehöre, in ihm weder bloß an sich (als Anlage), noch als vorübergehende Empfindung oder Vorstellung, noch als abstracte, von Thun und Wirklichkeit abgeschiedene Innerlichkeit, sondern in seinem Seyn sey. — In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit entweder als etwas Verächtliches übergangen zu werden, oder vielmehr auch weil sie zu den schwersten Bestimmungen gehört.

Zusatz. Wir sind an die Vorstellung der Gewohnheit gewöhnt; dennoch ist die Bestimmung des Begriffs derselben schwierig. Aus diesem Grunde wollen wir hier noch einige Erläuterungen jenes Begriffes geben.

Zuvörderst muß die Nothwendigkeit des dialektischen Fortgangs von der (§. 408 betrachteten) Verrücktheit zu der (in den §§. 409 und 410 abgehandelten) Gewohnheit gezeigt werden. Zu dem Ende erinnern wir daran, daß im Wahnsinn die Seele das Bestreben hat, sich aus dem zwischen ihrem

objectiven Bewußtseyn und ihrer fixen Vorstellung vorhandenen Widerspruch zur vollkommenen inneren Harmonie des Geistes wieder herzustellen. Diese Wiederherstellung kann ebenso wohl mißlingen, wie erfolgen. Für die einzelne Seele erscheint somit das Gelangen zum freien, in sich harmonischen Selbstgefühl als etwas Zufälliges. An sich aber ist das absolute Freiwerden des Selbstgefühls, — das ungestörte Beisichseyn der Seele in aller Besonderheit ihres Inhalts, — etwas durchaus Nothwendiges; denn an sich ist die Seele die absolute Idealität, das Uebergreifende über alle ihre Bestimmtheiten; und in ihrem Begriffe liegt es, daß sie sich durch Aufhebung der in ihr festgewordenen Besonderheiten als die unbeschränkte Macht über dieselben erweist, — daß sie das noch Unmittelbare, Seyende in ihr zu einer bloßen Eigenschaft, zu einem bloßen Momente herabsetzt, um durch diese absolute Negation als freie Individualität für sich selber zu werden. Nun haben wir zwar schon in dem Verhältniß der menschlichen Seele zu ihrem Genius ein Fürsichseyn des Selbstes zu betrachten gehabt. Dort hatte jedoch dieß Fürsichseyn noch die Form der Aeußerlichkeit, der Trennung in zwei Individualitäten, in ein beherrschendes und ein beherrschtes Selbst; und zwischen diesen beiden Seiten fand noch kein entschiedener Gegensatz, kein Widerspruch statt, so daß der Genius, diese bestimmte Innerlichkeit, ungehindert sich in dem menschlichen Individuum zur Erscheinung brachte. Auf der Stufe dagegen, bis zu welcher wir jetzt die Entwicklung des subjectiven Geistes fortgeführt haben, kommen wir zu einem Fürsichseyn der Seele, das vom Begriff derselben durch Ueberwindung des in der Verrücktheit vorhandenen inneren Widerspruchs des Geistes, durch Aufhebung der gänzlichen Zerrissenheit des Selbstes zu Stande gebracht ist. Dieß Bei-sich-selber-seyn nennen wir die Gewohnheit. In dieser hat die nicht mehr an eine nur subjective besondere Vorstellung gebannte und durch dieselbe aus dem Mittelpunkt ihrer concreten

Wirklichkeit herausgerückte Seele den an sie gekommenen unmittelbaren und vereinzelten Inhalt in ihre Idealität so vollständig aufgenommen und sich in ihn so völlig eingewohnt, daß sie sich in ihm mit Freiheit bewegt. Während nämlich bei der bloßen Empfindung mich zufällig bald Dieses, bald Jenes afficirt, und bei derselben, — wie auch bei anderen geistigen Thätigkeiten, so lange diese dem Subject noch etwas Ungewohntes sind, — die Seele in ihren Inhalt versenkt ist, sich in ihm verliert, nicht ihr concretes Selbst empfindet; — verhält sich dagegen in der Gewohnheit der Mensch nicht zu einer zufälligen einzelnen Empfindung, Vorstellung, Begierde u. s. f., sondern zu sich selber, zu einer seine Individualität ausmachenden, durch ihn selber gesetzten und ihm eigen gewordenen allgemeinen Weise des Thuns, und erscheint eben deßhalb als frei. Das Allgemeine, auf welches sich die Seele in der Gewohnheit bezieht, ist jedoch, — im Unterschiede von dem erst für das reine Denken vorhandenen, sich selbst bestimmenden, concret Allgemeinen, — nur die aus der Wiederholung vieler Einzelnheiten durch Reflexion hervorgebrachte abstracte Allgemeinheit. Nur zu dieser Form des Allgemeinen kann die mit dem Unmittelbaren, also dem Einzelnen, sich beschäftigende natürliche Seele gelangen. Das auf die einander äußerlichen Einzelnheiten bezogene Allgemeine ist aber das Nothwendige. Obgleich daher der Mensch durch die Gewohnheit einerseits frei wird, so macht ihn dieselbe doch andererseits zu ihrem Sclaven, und ist eine zwar nicht unmittelbare, erste, von der Einzelnheit der Empfindungen beherrschte, vielmehr von der Seele gesetzte, zweite Natur, — aber doch immer eine Natur, — ein die Gestalt eines Unmittelbaren annehmendes Gesetztes, — eine selber noch mit der Form des Seyns behaftete Idealität des Seyenden, — folglich etwas dem freien Geiste Nichtentsprechendes, — etwas bloß Anthropologisches.

Indem die Seele auf die oben angegebene Art durch Ueber=

windung ihrer Zerrissenheit, ihres inneren Widerspruchs zur sich auf sich beziehenden Idealität geworden ist, hat sie ihre vorher unmittelbar mit ihr identische Leiblichkeit von sich abgeschieden, und übt zugleich an dem so zur Unmittelbarkeit entlassenen Leiblichen die Kraft ihrer Idealität aus. Auf diesem Standpunkt haben wir daher nicht die unbestimmte Abtrennung eines Inneren überhaupt von einer vorgefundenen Welt, sondern das Unterworfenwerden jener Leiblichkeit unter die Herrschaft der Seele zu betrachten. Diese Bemächtigung der Leiblichkeit bildet die Bedingung des Freiwerdens der Seele, ihres Gelangens zum objectiven Bewußtseyn. Allerdings ist die individuelle Seele *an sich* schon körperlich abgeschlossen; als lebendig habe ich einen organischen Körper; und dieser ist mir nicht ein *Fremdes*; er gehört vielmehr zu meiner *Idee*, ist das unmittelbare, äußerliche Daseyn meines *Begriffs*, macht mein einzelnes Naturleben aus. Man muß daher, — beiläufig gesagt, — für vollkommen leer die Vorstellung Derer erklären, welche meinen: eigentlich sollte der Mensch keinen organischen Leib haben, weil er durch denselben zur Sorge für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse genöthigt, somit von seinem rein geistigen Leben abgezogen und zur wahren Freiheit unfähig werde. Von dieser hohlen Ansicht bleibt schon der unbefangene religiöse Mensch fern, indem er die Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse für würdig hält, Gegenstand seiner an Gott, den *ewigen Geist*, gerichteten Bitte zu werden. Die Philosophie aber hat zu erkennen, wie der Geist nur dadurch *für sich selber* ist, daß er sich das *Materielle*, — theils als seine *eigene* Leiblichkeit, theils als eine Außenwelt überhaupt, — entgegensetzt, und dieß so Unterschiedene zu der durch den Gegensatz und durch Aufhebung desselben vermittelten Einheit mit sich zurückführt. Zwischen dem Geiste und dessen *eigenem* Leibe findet natürlicherweise eine noch innigere Verbindung statt, als zwischen der sonstigen Außenwelt und dem Geiste. Eben wegen dieses nothwendigen Zusammenhangs meines Leibes mit

meiner Seele ist die von der letzteren gegen den ersteren unmittelbar ausgeübte Thätigkeit keine endliche, keine bloß negative. Zunächst habe ich mich daher in dieser unmittelbaren Harmonie meiner Seele und meines Leibes zu behaupten, — brauche ihn zwar nicht, wie, z. B., die Athleten und Seiltänzer thun, zum Selbstzweck zu machen, — muß aber meinem Leibe sein Recht widerfahren lassen, — muß ihn schonen, gesund und stark erhalten, — darf ihn also nicht verächtlich und feindlich behandeln. Gerade durch Nichtachtung oder gar Mißhandlung meines Körpers würde ich mich zu ihm in das Verhältniß der Abhängigkeit und der äußeren Nothwendigkeit des Zusammenhangs bringen; denn auf diese Weise machte ich ihn zu etwas — trotz seiner Identität mit mir — gegen mich Negativem, folglich Feindseligem, und zwänge ihn, sich gegen mich zu empören, an meinem Geiste Rache zu nehmen. Verhalte ich mich dagegen den Gesetzen meines leiblichen Organismus gemäß, so ist meine Seele in ihrem Körper frei.

Dennoch kann die Seele bei dieser unmittelbaren Einheit mit ihrem Leibe nicht stehen bleiben. Die Form der Unmittelbarkeit jener Harmonie widerspricht dem Begriff der Seele, — ihrer Bestimmung, sich auf sich selber beziehende Idealität zu seyn. Um diesem ihrem Begriffe entsprechend zu werden, muß die Seele, — was sie auf unsrem Standpunkt noch nicht gethan hat, — ihre Identität mit ihrem Leibe zu einer durch den Geist gesetzten oder vermittelten machen, ihren Leib in Besitz nehmen, ihn zum gefügigen und geschickten Werkzeug ihrer Thätigkeit bilden, ihn so umgestalten, daß sie in ihm sich auf sich selber bezieht, daß er zu einem mit ihrer Substanz, der Freiheit, in Einklang gebrachten Accidens wird. Der Leib ist die Mitte, durch welche ich mit der Außenwelt überhaupt zusammenkomme. Will ich daher meine Zwecke verwirklichen, so muß ich meinen Körper fähig machen, dieß Subjective in die äußere Objectivität überzuführen. Dazu ist mein Leib nicht von

Natur geschickt; unmittelbar thut derselbe vielmehr nur das dem animalischen Leben Gemäße. Die bloß organischen Verrichtungen sind aber noch nicht auf Veranlassung meines Geistes vollbrachte Verrichtungen. Zu diesem Dienst muß mein Leib erst gebildet werden. Während bei den Thieren der Leib, ihrem Instinkte gehorchend, alles durch die Idee des Thieres Nöthigwerdende unmittelbar vollbringt; hat dagegen der Mensch sich durch seine eigene Thätigkeit zum Herren seines Leibes erst zu machen. Anfangs durchdringt die menschliche Seele ihren Körper nur auf ganz unbestimmt allgemeine Weise. Damit diese Durchdringung eine bestimmte werde, — dazu ist Bildung erforderlich. Zunächst zeigt sich hierbei der Körper gegen die Seele ungefügig, hat keine Sicherheit der Bewegungen, giebt ihnen eine für den auszuführenden bestimmten Zweck bald zu große, bald zu geringe Stärke. Das richtige Maaß dieser Kraft kann nur dadurch erreicht werden, daß der Mensch auf alle die mannigfaltigen Umstände des Aeußerlichen, in welchem er seine Zwecke verwirklichen will, eine besondere Reflexion richtet, und nach jenen Umständen alle einzelnen Bewegungen seines Körpers abmißt. Daher vermag selbst das entschiedene Talent, nur in sofern es technisch gebildet ist, sofort immer das Richtige zu treffen.

Wenn die im Dienste des Geistes zu vollbringenden Thätigkeiten des Leibes oftmals wiederholt werden, erhalten sie einen immer höheren Grad der Angemessenheit, weil die Seele mit allen dabei zu beachtenden Umständen eine immer größere Vertrautheit erlangt, in ihren Aeußerungen somit immer heimischer wird, folglich zu einer stets wachsenden Fähigkeit der unmittelbaren Verleiblichung ihrer innerlichen Bestimmungen gelangt, und sonach den Leib immer mehr zu ihrem Eigenthum, zu ihrem brauchbaren Werkzeuge umschafft; so daß dadurch ein magisches Verhältniß, ein unmittelbares Einwirken des Geistes auf den Leib entsteht.

Indem aber die einzelnen Thätigkeiten des Menschen durch

wiederholte Uebung den Charakter der Gewohnheit, die Form eines in die Erinnerung, in die Allgemeinheit des geistigen Inneren Aufgenommenen erhalten, bringt die Seele in ihre Aeußerungen eine auch Anderen zu überliefernde allgemeine Weise des Thuns, eine Regel. Dieß Allgemeine ist ein dermaaßen zur Einfachheit in sich Zusammengefaßtes, daß ich mir in Demselben der besonderen Unterschiede meiner einzelnen Thätigkeiten nicht mehr bewußt bin. Daß Dem so sey, sehen wir, zum Beispiel, am Schreiben. Wenn wir schreiben lernen, müssen wir dabei unsere Aufmerksamkeit auf alles Einzelne, auf eine ungeheure Menge von Vermittlungen richten. Ist uns dagegen die Thätigkeit des Schreibens zur Gewohnheit geworden, dann hat unser Selbst sich aller betrefflichen Einzelnheiten so vollständig bemeistert, sie so sehr mit seiner Allgemeinheit angesteckt, daß dieselben uns als Einzelnheiten nicht mehr gegenwärtig sind, und wir nur deren Allgemeines im Auge behalten. So sehen wir folglich, daß in der Gewohnheit unser Bewußtseyn zu gleicher Zeit in der Sache gegenwärtig, für dieselbe interessirt, und umgekehrt doch von ihr abwesend, gegen sie gleichgültig ist, — daß unser Selbst ebenso sehr die Sache sich aneignet, wie im Gegentheil sich aus ihr zurückzieht, — daß die Seele einerseits ganz in ihre Aeußerungen eindringt, und andererseits dieselben verläßt, ihnen somit die Gestalt eines Mechanischen, einer bloßen Naturwirkung giebt.

c.

Die wirkliche Seele.

§. 411.

Die Seele ist in ihrer durchgebildeten und sich zu eigen gemachten Leiblichkeit als einzelnes Subject für sich, und die Leiblichkeit ist so die Aeußerlichkeit als Prädicat, in welchem das Subject sich nur auf sich bezieht. Diese Aeußerlichkeit stellt nicht sich vor, sondern die Seele, und ist deren Zeichen. Die

Seele ist als diese Identität des Innern mit dem Aeußern, das jenem unterworfen ist, wirklich; sie hat an ihrer Leiblichkeit ihre freie Gestalt, in der sie sich fühlt und sich zu fühlen giebt, die als das Kunstwerk der Seele menschlichen, pathognomischen und physiognomischen Ausdruck hat.

Zum menschlichen Ausdruck gehört z. B. die aufrechte Gestalt überhaupt, insbesondere die Bildung der Hand, als des absoluten Werkzeugs, des Mundes, Lachen, Weinen u. s. w. und der über das Ganze ausgegossene geistige Ton, welcher den Körper unmittelbar als Aeußerlichkeit einer höhern Natur kund giebt. Dieser Ton ist eine so leichte, unbestimmte und unsagbare Modification, weil die Gestalt nach ihrer Aeußerlichkeit ein Unmittelbares und Natürliches ist, und darum nur ein unbestimmtes und ganz unvollkommenes Zeichen für den Geist seyn kann, und ihn nicht, wie er für sich selbst als allgemeines ist, vorzustellen vermag. Für das Thier ist die menschliche Gestalt das Höchste, wie der Geist demselben erscheint. Aber für den Geist ist sie nur die erste Erscheinung desselben, die Sprache dagegen sein vollkommener Ausdruck. Die Gestalt ist zwar seine nächste Existenz, aber zugleich in ihrer physiognomischen und pathognomischen Bestimmtheit ein Zufälliges für ihn. Die Physiognomik, vollends aber die Kranioskopie zu Wissenschaften erheben zu wollen, war daher einer der leersten Einfälle, noch leerer, als eine signatura rerum, wenn aus der Gestalt der Pflanzen ihre Heilkraft erkannt werden sollte.

Zusatz. Wie schon im Paragraph 390 versicherungsweise in Voraus angegeben worden ist, bildet die wirkliche Seele den dritten und letzten Hauptabschnitt der Anthropologie. Wir haben die anthropologische Betrachtung mit der nur seyenden, von ihrer Naturbestimmtheit noch ungetrennten Seele begonnen; — sind dann im zweiten Hauptabschnitt zu der ihr unmittelbares Seyn von sich abscheidenden und in

dessen Bestimmtheiten auf abstracte Weise für-sich-seyenden, — das heißt, — fühlenden Seele übergegangen; — und kommen jetzt im dritten Hauptabschnitt, — wie schon angedeutet, — zu der aus jener Trennung zur vermittelten Einheit mit ihrer Natürlichkeit fortentwickelten, in ihrer Leiblichkeit auf concrete Weise für-sich-seyenden, somit wirklichen Seele. Den Uebergang zu dieser Entwicklungsstufe macht der im vorigen Paragraphen betrachtete Begriff der Gewohnheit. Denn, wie wir gesehen haben, erhalten in der Gewohnheit die ideellen Bestimmungen der Seele die Form eines Seyenden, eines Sich-selber-äußerlichen, und wird umgekehrt die Leiblichkeit ihrerseits zu etwas von der Seele widerstandslos Durchdrungenem, zu einem der freiwerdenden Macht ihrer Idealität Unterworfenen. So entsteht eine durch die Trennung der Seele von ihrer Leiblichkeit und durch die Aufhebung dieser Trennung vermittelte Einheit jenes Inneren und jenes Aeußeren. Diese aus einer hervorgebrachten zu einer unmittelbaren werdende Einheit nennen wir die Wirklichkeit der Seele.

Auf dem hiermit erreichten Standpunkt kommt der Leib nicht mehr nach der Seite seines organischen Processes, sondern nur insofern in Betracht, als er ein selbst in seinem Daseyn ideell gesetztes Aeußerliches ist, und sich in ihm die nicht mehr auf die unwillkürliche Verleiblichung ihrer inneren Empfindungen beschränkte Seele mit soviel Freiheit zur Erscheinung bringt, wie sie durch Ueberwindung des ihrer Idealität Widersprechenden bis jetzt errungen hat.

Die am Schluß des ersten Hauptabschnitts der Anthropologie §. 401 betrachtete unfreiwillige Verleiblichung der inneren Empfindungen ist zum Theil etwas dem Menschen mit den Thieren Gemeinsames. Die jetzt zu besprechenden, mit Freiheit geschehenden Verleiblichungen dagegen ertheilen dem menschlichen Leibe ein so eigenthümliches geistiges Gepräge, daß er sich durch

dasselbe weit mehr, als durch irgend eine bloße Naturbestimmtheit, von den Thieren unterscheidet. Nach seiner rein leiblichen Seite ist der Mensch nicht sehr vom Affen unterschieden; aber durch das geistdurchdrungene Ansehen seines Leibes unterscheidet er sich von jenem Thiere dermaaßen, daß zwischen dessen Erscheinung und der eines Vogels eine geringere Verschiedenheit herrscht, als zwischen dem Leibe des Menschen und dem des Affen.

Der geistige Ausdruck fällt aber vornämlich in das Gesicht, weil der Kopf der eigentliche Sitz des Geistigen ist. In dem mehr oder weniger der Natürlichkeit als solcher angehörenden und deßhalb bei den gesitteten Völkern aus Scham bekleideten übrigen Leibe offenbart sich das Geistige besonders durch die Haltung des Körpers. Diese ist daher, — beiläufig gesagt, — von den Künstlern der Alten bei ihren Darstellungen ganz besonders beachtet worden, da sie den Geist vorzugsweise in seiner Ergossenheit in die Leiblichkeit zur Anschauung brachten. — Soweit der geistige Ausdruck von den Gesichtsmuskeln hervorgebracht wird, nennt man ihn bekanntlich das Mienenspiel; die Gebehrden im engeren Sinne des Wortes gehen vom übrigen Körper aus. — Die absolute Gebehrde des Menschen ist die aufrechte Stellung; nur er zeigt sich derselben fähig; wogegen selbst der Orang-Utang bloß an einem Stocke aufrecht zu stehen vermag. Der Mensch ist nicht von Natur, von Hause aus, aufgerichtet; er selber richtet sich durch die Energie seines Willens auf; und obgleich sein Stehen, nachdem es zur Gewohnheit geworden ist, keiner ferneren angestrengten Willensthätigkeit bedarf, so muß dasselbe doch immer von unserem Willen durchdrungen bleiben, wenn wir nicht augenblicklich zusammensinken sollen. — Der Arm und besonders die Hand des Menschen sind gleichfalls etwas ihm Eigenthümliches; kein Thier hat ein so bewegliches Werkzeug der Thätigkeit nach außen. Die Hand des Menschen, — dieß Werkzeug der Werkzeuge, ist zu einer unendlichen Menge von Willensäußerungen zu dienen geeignet. In

der Regel machen wir die Gebehrden zunächst mit der Hand, dann mit dem ganzen Arm und dem übrigen Körper.

Der Ausdruck durch die Mienen und Gebehrden bietet einen interessanten Gegenstand der Betrachtung dar. Es ist jedoch mitunter nicht ganz leicht, den Grund der bestimmten symbolischen Natur gewisser Mienen und Gebehrden, den Zusammenhang ihrer Bedeutung mit Dem, was sie an sich sind, aufzufinden. Wir wollen hier nicht alle, sondern nur die gewöhnlichsten hierher gehörenden Erscheinungen besprechen. Das Kopfnicken, — um mit diesem anzufangen, — bedeutet eine Bejahung, denn wir geben damit eine Art von Unterwerfung zu erkennen. — Die Achtungsbezeugung des Sichverbeugens geschieht bei uns Europäern in allen Fällen nur mit dem oberen Körper, da wir dabei unsere Selbstständigkeit nicht aufgeben wollen. Die Orientalen dagegen drücken ihre Ehrfurcht vor dem Herrn dadurch aus, daß sie sich vor ihm auf die Erde werfen; sie dürfen ihm nicht in's Auge sehen, weil sie damit ihr Für-sich-seyn behaupten würden, aber nur der Herr frei über den Diener und Sclaven hinwegzusehen das Recht hat. — Das Kopfschütteln ist ein Verneinen; denn dadurch deuten wir ein Wankendmachen, ein Umstoßen an. — Das Kopfaufwerfen drückt Verachtung, ein Sicherheben über Jemand aus. — Das Nasenrümpfen bezeichnet einen Ekel wie vor etwas Uebelriechendem. — Das Stirnrunzeln verkündigt ein Bösesein, ein Sich-in-sich-fixiren gegen Anderes. — Ein langes Gesicht machen wir, wenn wir uns in unserer Erwartung getäuscht sehen; denn in diesem Falle fühlen wir uns gleichsam aufgelöst. — Die ausdrucksvollsten Gebehrden haben ihren Sitz im Munde und in der Umgebung desselben, da von ihm die Aeußerung des Sprechens ausgeht und sehr mannigfache Modificationen der Lippen mit sich führt. — Was die Hände betrifft, so ist das ein Erstaunen ausdrückende Zusammenschlagen derselben über den Kopf gewissermaaßen ein Ver-

such, sich über sich selber zusammenzuhalten. — Das Händeeinschlagen beim Versprechen aber zeigt, wie man leicht einsieht, ein Einiggewordenseyn an. — Auch die Bewegung der unteren Extremitäten, der Gang, ist sehr bezeichnend. Vor allen Dingen muß derselbe gebildet seyn, — die Seele in ihm ihre Herrschaft über den Körper verrathen. Doch nicht bloß Bildung oder Ungebildetheit, sondern auch, — einerseits Nachlässigkeit, affectirtes Wesen, Eitelkeit, Heuchelei u. s. w., — andererseits Ordentlichkeit, Bescheidenheit, Verständigkeit, Offenherzigkeit u. s. w. drücken sich in der eigenthümlichen Art des Gehens aus; so daß man die Menschen am Gange leicht von einander zu unterscheiden vermag.

Uebrigens hat der Gebildete ein weniger lebhaftes Mienen- und Geberdenspiel, als der Ungebildete. Wie Jener dem inneren Sturme seiner Leidenschaften Ruhe gebietet, so beobachtet er auch äußerlich eine ruhige Haltung, und ertheilt der freiwilligen Verleiblichung seiner Empfindungen ein gewisses mittleres Maaß; wogegen der Ungebildete, ohne Macht über sein Inneres, nicht anders, als durch einen Luxus von Mienen und Gebehrden sich verständlich machen zu können glaubt, — dadurch aber mitunter sogar zum Grimassenschneiden verleitet wird, und auf diese Weise ein komisches Ansehen bekommt, weil in der Grimasse das Innere sich sogleich ganz äußerlich macht, und der Mensch dabei jede einzelne Empfindung in sein ganzes Daseyn übergehen läßt, folglich, — fast wie ein Thier, — ausschließlich in diese bestimmte Empfindung versinkt. Der Gebildete hat nicht nöthig, mit Mienen und Gebehrden verschwenderisch zu seyn; in der Rede besitzt er das würdigste und geeignetste Mittel, sich auszudrücken; denn die Sprache vermag alle Modificationen der Vorstellung unmittelbar aufzunehmen und wiederzugeben, weßhalb die Alten sogar zu dem Extreme fortgegangen sind, ihre Schauspieler mit Masken vor dem Gesicht auftreten zu lassen, und so, — mit dieser unbeweglichen Charakterphysiognomie sich begnügend, —

auf das lebendige Mienenspiel der Darsteller gänzlich zu verzichten.

Wie nun die hier besprochenen freiwilligen Verleiblichungen des Geistigen durch Gewohnheit zu etwas Mechanischem, zu etwas keiner besonderen Willensanstrengung Bedürftigem werden; so können auch umgekehrt einige der im §. 401. betrachteten unwillkürlichen Verleiblichungen des von der Seele Empfundenen zugleich mit Bewußtseyn und Freiheit erfolgen. Dahin gehört vor Allem die menschliche Stimme; — indem dieselbe zur Sprache wird, hört sie auf, eine unwillkürliche Aeußerung der Seele zu sein. Ebenso wird das Lachen, in der Form des Auslachens, zu etwas mit Freiheit Hervorgebrachtem. Auch das Seufzen ist weniger etwas Ununterlaßbares, als vielmehr etwas Willkürliches. — Hierin liegt die Rechtfertigung der Besprechung der ebenerwähnten Seelenäußerungen an zweien Orten, — sowohl bei der bloß empfindenden, als bei der wirklichen Seele. Schon im §. 401. wurde deßhalb auch darauf hingedeutet, daß unter den unwillkürlichen Verleiblichungen des Geistigen manche sind, die „gegen das" im obenstehenden §. 411 wiederum zu behandelnde „Pathognomische und Physiognomische zu liegen." Der Unterschied zwischen diesen beiden Bestimmungen ist der, daß der pathognomische Ausdruck sich mehr auf vorübergehende Leidenschaften bezieht, — der physiognomische Ausdruck hingegen den Charakter, — also etwas Bleibendes, — betrifft. Das Pathognomische wird jedoch zum Physiognomischen, wenn die Leidenschaften in einem Menschen nicht bloß vorübergehend, sondern dauernd herrschen. So gräbt sich zum Beispiel die bleibende Leidenschaft des Zornes fest in das Gesicht ein: — so prägt sich auch frömmlerisches Wesen allmälig auf unvertilgbare Weise im Gesicht und in der ganzen Haltung des Körpers aus.

Jeder Mensch hat ein physiognomisches Ansehen, — erscheint auf den ersten Blick als eine angenehme oder unangenehme, starke

oder schwache Persönlichkeit. Nach diesem Scheine fällt man aus einem gewissen Instinkte ein erstes allgemeines Urtheil über Andere. Dabei ist indeß Irrthum leicht möglich, weil jenes überwiegend mit dem Charakter der Unmittelbarkeit behaftete Aeußerliche dem Geiste nicht vollkommen, sondern nur in einem höheren oder geringeren Grade entspricht, das ungünstige wie das günstige Aeußere daher etwas Anderes hinter sich haben kann, als dasselbe zunächst vermuthen läßt. Der biblische Ausspruch: Hüte Dich vor Dem, den Gott gezeichnet hat, wird deßhalb häufig gemißbraucht; und das auf den physiognomischen Ausdruck begründete Urtheil hat sonach nur den Werth eines unmittelbaren Urtheils, das eben sowohl unwahr, wie wahr seyn kann. Aus diesem Grunde ist man mit Recht von der übertriebenen Achtung zurückgekommen, die man für die Physiognomik früherhin hegte, wo Lavater mit derselben Spuk trieb, und wo man sich von ihr den allererklecklichsten Gewinn für die hochgepriesene Menschenkennerei versprach. Der Mensch wird viel weniger aus seiner äußeren Erscheinung, als vielmehr aus seinen Handlungen erkannt. Selbst die Sprache ist dem Schicksal ausgesetzt, so gut zur Verhüllung, wie zur Offenbarung der menschlichen Gedanken zu dienen.

§. 412.

An sich hat die Materie keine Wahrheit in der Seele; als für-sich-seyende scheidet diese sich von ihrem unmittelbaren Seyn, und stellt sich dasselbe als Leiblichkeit gegenüber, die ihrem Einbilden in sie keinen Widerstand leisten kann. Die Seele, die ihr Seyn sich entgegengesetzt, es aufgehoben und als das ihrige bestimmt hat, hat die Bedeutung der Seele, der Unmittelbarkeit des Geistes, verloren. Die wirkliche Seele in der Gewohnheit des Empfindens und ihres concreten Selbstgefühls ist an sich die für-sich-seyende Idealität ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Aeußerlichkeit erinnert in sich und unendliche Beziehung auf sich. Dieß Für-sich-seyn der freien Allgemeinheit ist das hö-

here Erwachen der Seele zum Ich, — der abstracten Allgemeinheit, insofern sie für die abstracte Allgemeinheit ist, die so Denken und Subject für sich und zwar bestimmt Subject des Urtheils ist, in welchem das Ich die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Object, eine ihm äußere Welt, von sich ausschließt und sich darauf bezieht, so daß es in derselben unmittelbar in sich reflectirt ist, — das Bewußtseyn.

Zusatz. Die in den beiden vorhergehenden Paragraphen betrachtete Hineinbildung der Seele in ihre Leiblichkeit ist keine absolute, — keine den Unterschied der Seele und des Leibes völlig aufhebende. Die Natur der Alles aus sich entwickelnden logischen Idee fordert vielmehr, daß dieser Unterschied sein Recht behalte. Einiges in der Leiblichkeit bleibt daher rein organisch, folglich der Macht der Seele entzogen; dergestalt, daß die Hineinbildung der Seele in ihren Leib nur die Eine Seite desselben ist. Indem die Seele zum Gefühl dieser Beschränktheit ihrer Macht gelangt, reflectirt sie sich in sich und wirft die Leiblichkeit als ein ihr Fremdes aus sich hinaus. Durch diese Reflexion-in-sich vollendet der Geist seine Befreiung von der Form des Seyns, gibt er sich die Form des Wesens, und wird zum Ich. Zwar ist die Seele, insofern sie Subjectivität oder Selbstichkeit ist, schon an sich Ich. Zur Wirklichkeit des Ich gehört aber mehr, als die unmittelbare, natürliche Subjectivität der Seele; denn das Ich ist dieß Allgemeine, dieß Einfache, das in Wahrheit erst dann existirt, wenn es sich selber zum Gegenstande hat, — wenn es zum Für-sich-seyn des Einfachen im Einfachen, zur Beziehung des Allgemeinen auf das Allgemeine geworden ist. Das sich auf sich beziehende Allgemeine existirt nirgends außer im Ich. In der äußeren Natur kommt, — wie schon in der Einleitung zur Lehre vom subjectiven Geist gesagt wurde, — das Allgemeine nur durch Vernichtung des einzelnen Daseyns zur höchsten Bethätigung seiner Macht, sonach nicht zum wirklichen Für-sich-seyn. Auch die natürliche

Seele ist zunächst nur die *reale Möglichkeit* dieses Für-sich-seyns. Erst im Ich wird diese Möglichkeit zur Wirklichkeit. In ihm erfolgt somit ein *Erwachen höherer Art*, als das auf das bloße *Empfinden* des *Einzelnen* beschränkte *natürliche Erwachen*; denn das Ich ist der durch die Naturseele schlagende und ihre Natürlichkeit verzehrende *Blitz*; im Ich wird daher die *Idealität* der Natürlichkeit, also das *Wesen* der Seele *für* die Seele.

Zu diesem Ziele drängt die ganze anthropologische Entwicklung des Geistes hin. Indem wir auf dieselbe hier zurückblicken, erinnern wir uns, wie die Seele des *Menschen*, — im Unterschiede von der in die Einzelnheit und Beschränktheit der Empfindung versenkt bleibenden *thierischen* Seele, — sich über den, ihrer an sich unendlichen Natur widersprechenden, beschränkten Inhalt des Empfundenen erhoben, — denselben ideell gesetzt, — besonders in der *Gewohnheit* ihn zu etwas *Allgemeinem*, *Erinnertem*, *Totalem*, zu einem *Seyn* gemacht, — eben dadurch aber den zunächst leeren Raum ihrer Innerlichkeit mit einem durch seine Allgemeinheit ihr gemäßen Inhalt erfüllt, in sich selber das *Seyn* gesetzt, wie andererseits ihren Leib zum Abbild ihrer Idealität, ihrer Freiheit, umgestaltet hat, — und somit dahin gekommen ist, das im Ich vorhandene, *sich auf sich selber beziehende*, *individuell bestimmte Allgemeine*, eine von der *Leiblichkeit befreite für-sich-seyende abstracte Totalität* zu seyn. Während in der Sphäre der *bloß empfindenden* Seele das Selbst in der Gestalt des *Genius* als eine auf die daseyende Individualität wie *nur von außen* und zugleich wie *nur von innen* wirkende Macht erscheint; hat sich dagegen auf der jetzt erreichten Entwicklungsstufe der Seele, wie früher gezeigt, das Selbst in dem *Daseyn* der Seele, in ihrer *Leiblichkeit verwirklicht*, und umgekehrt in sich selber das *Seyn* gesetzt; so daß jetzt das Selbst oder das Ich in seinem *Anderen sich selber anschaut* und dieß *Sichanschauen* ist.

B.

Die Phänomenologie des Geistes.

Das Bewußtseyn.

§. 413.

Das Bewußtseyn macht die Stufe der Reflexion oder des Verhältnisses des Geistes, seiner als Erscheinung, aus. Ich ist die unendliche Beziehung des Geistes auf sich, aber als subjective, als Gewißheit seiner selbst; die unmittelbare Identität der natürlichen Seele ist zu dieser reinen ideellen Identität mit sich erhoben, der Inhalt von jener ist für diese fürsich-seyende Reflexion Gegenstand. Die reine abstracte Freiheit für sich entläßt ihre Bestimmtheit, das Naturleben der Seele, als eben so frei, als selbstständiges Object, aus sich; und von diesem als ihm äußeren ist es, daß Ich zunächst weiß, und ist so Bewußtseyn. Ich, als diese absolute Negativität, ist an sich die Identität in dem Andersseyn; Ich ist es selbst und greift über das Object als ein an sich aufgehobenes über, ist Eine Seite des Verhältnisses und das ganze Verhältniß, — das Licht, das sich und noch Anderes manifestirt.

Zusatz. Wie im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, muß das Ich als das individuell bestimmte, in seiner Bestimmtheit, in seinem Unterschiede, sich nur auf sich selber beziehende Allgemeine gefaßt werden. Hierin liegt bereits, daß das Ich unmittelbar negative Beziehung auf sich selbst, — folglich das unvermittelte Gegentheil seiner von aller Bestimmtheit abstrahirten Allgemeinheit, — also die ebenso abstracte, einfache Einzelnheit ist. Nicht bloß wir, — die Betrachtenden, — unterscheiden so das Ich in seine entgegengesetzten Momente, sondern, kraft seiner in sich allgemeinen, somit von sich selbst unterschiedenen

Einzelnheit, ist das Ich selber dieß Sich-von-sich-unterscheiden; denn als sich auf sich beziehend schließt seine ausschließende Einzelnheit sich von sich selber, also von der Einzelnheit, aus, und setzt sich dadurch als das mit ihr unmittelbar zusammengeschlossene Gegentheil ihrer selbst, als Allgemeinheit. Die dem Ich wesentliche Bestimmung der abstract allgemeinen Einzelnheit macht aber dessen Seyn aus. Ich und mein Seyn sind daher untrennbar mit einander verbunden; der Unterschied meines Seyns von mir ist ein Unterschied, der keiner ist. Einerseits muß zwar das Seyn als das absolut Unmittelbare, Unbestimmte, Ununterschiedene von dem sich selbst unterscheidenden und durch Aufhebung des Unterschiedes sich mit sich vermittelnden Denken, vom Ich unterschieden werden; andererseits ist jedoch das Seyn mit dem Denken identisch, weil dieses aus aller Vermittlung zur Unmittelbarkeit, aus aller seiner Selbstunterscheidung zur ungetrübten Einheit mit sich zurückkehrt. Das Ich ist daher Seyn, oder hat dasselbe als Moment in sich. Indem ich dieß Seyn als ein gegen mich Anderes und zugleich mit mir Identisches setze, bin ich Wissen und habe die absolute Gewißheit meines Seyns. Diese Gewißheit darf nicht, — wie von Seiten der bloßen Vorstellung geschieht, — als eine Art von Eigenschaft des Ich, als eine Bestimmung an der Natur desselben betrachtet werden; sondern ist als die Natur selber des Ich zu fassen; denn dieses kann nicht existiren, ohne sich von sich zu unterscheiden und in dem von ihm Unterschiedenen bei sich selber zu seyn, — das heißt eben, — ohne von sich zu wissen, ohne die Gewißheit seiner selbst zu haben und zu seyn. Die Gewißheit verhält sich deßhalb zum Ich, wie die Freiheit zum Willen. Wie jene die Natur des Ich ausmacht; so diese die Natur des Willens. Zunächst ist jedoch die Gewißheit nur mit der subjectiven Freiheit, mit der Willkür, zu vergleichen; erst die objective Gewißheit, die Wahrheit, entspricht der echten Freiheit des Willens.

Das seiner selbst gewisse Ich ist sonach zu Anfang noch das ganz einfach Subjective, das ganz abstract Freie, die vollkommen unbestimmte Idealität oder Negativität aller Beschränktheit. Sich von sich selber abstoßend, kommt daher das Ich zuerst nur zu einem formell-, nicht wirklich von ihm Unterschiedenen. Wie in der Logik gezeigt wird, muß aber der an-sich-seyende Unterschied auch gesetzt, zu einem wirklichen Unterschiede entwickelt werden. Diese Entwicklung erfolgt in Betreff des Ich auf die Weise, daß dasselbe, — nicht in das Anthropologische, in die bewußtlose Einheit des Geistigen und Natürlichen zurückfallend, sondern seiner selbst gewiß bleibend und in seiner Freiheit sich erhaltend, — sein Anderes zu einer der Totalität des Ich gleichen Totalität sich entfalten und eben dadurch aus einem der Seele angehörenden Leiblichen zu etwas ihr selbstständig Gegenübertretendem, zu einem Gegenstande, im eigentlichen Sinne dieses Wortes, werden läßt. Weil das Ich nur erst das ganz abstract Subjective, das bloß formelle, inhaltslose Sich-von-sich-unterscheiden ist; so findet sich der wirkliche Unterschied, der bestimmte Inhalt außerhalb des Ich, gehört allein den Gegenständen an. Da aber an sich das Ich den Unterschied schon in sich selber hat, oder — mit anderen Worten — da es an sich die Einheit seiner und seines Anderen ist; so ist es auf den in dem Gegenstande existirenden Unterschied nothwendig bezogen und aus diesem seinem Anderen unmittelbar in sich reflectirt. Das Ich greift also über das wirklich von ihm Unterschiedene über, ist in diesem seinem Anderen bei sich selber, und bleibt, in aller Anschauung, seiner selbst gewiß. Nur indem ich dahin komme, mich als Ich zu erfassen, wird das Andere mir gegenständlich, tritt mir gegenüber, und wird zugleich in mir ideell gesetzt, somit zur Einheit mit mir zurückgeführt. Deßhalb ist im obigen Paragraphen das Ich mit dem Licht verglichen worden. Wie das Licht die Manifestation seiner selbst und seines Anderen, des Dunke-

len ist und sich nur dadurch offenbaren kann, daß es jenes Andere offenbart; so ist auch das Ich nur insofern sich selber offenbar, als ihm sein Anderes in der Gestalt eines von ihm Unabhängigen offenbar wird.

Aus dieser allgemeinen Auseinandersetzung der Natur des Ich erhellt schon zur Genüge, daß dasselbe, — weil es mit den äußeren Gegenständen in Kampf sich begiebt, — etwas Höheres ist, als die in — so zu sagen — kindhafter Einheit mit der Welt befangene, ohnmächtige natürliche Seele, in welche, eben wegen ihrer Ohnmacht, die früher von uns betrachteten geistigen Krankheitszustände fallen.

§. 414.

Die Identität des Geistes mit sich, wie sie zunächst als Ich gesetzt ist, ist nur seine abstracte, formelle Idealität. Als Seele in der Form substantieller Allgemeinheit, ist er nun, als die subjective Reflexion-in-sich, auf diese Substantialität als auf das Negative seiner, ihm Jenseitige und Dunkle bezogen. Das Bewußtseyn ist daher, wie das Verhältniß überhaupt, der Widerspruch der Selbstständigkeit beider Seiten, und ihrer Identität, in welcher sie aufgehoben sind. Der Geist ist als Ich Wesen, aber indem die Realität in der Sphäre des Wesens als unmittelbar seyend und zugleich als ideell gesetzt ist, ist er als das Bewußtseyn nur das Erscheinen des Geistes.

Zusatz. Die Negativität, welche das ganz abstracte Ich, oder das bloße Bewußtseyn, an seinem Anderen ausübt, ist eine noch durchaus unbestimmte, oberflächliche, nicht absolute. Daher entsteht auf diesem Standpunkt der Widerspruch, daß der Gegenstand einerseits in mir ist, und andererseits außer mir ein ebenso selbstständiges Bestehen hat, wie das Dunkele außer dem Licht. Dem Bewußtseyn erscheint der Gegenstand nicht als ein durch das Ich gesetzter, sondern als ein unmittelbarer, seyender, gegebener; denn dasselbe weiß noch nicht, daß der Gegenstand an sich mit dem Geiste identisch und

nur durch eine Selbsttheilung des Geistes zu scheinbar vollkommener Unabhängigkeit entlassen ist. Daß dem so ist, wissen nur **wir**, die wir zur **Idee** des Geistes vorgedrungen sind und somit über die abstracte, formelle Identität des Ich uns erhoben haben.

§. 415.

Da Ich **für sich** nur als formelle Identität ist, so ist die **dialektische** Bewegung des Begriffs, die Fortbestimmung des Bewußtseyns ihm nicht als seine Thätigkeit, sondern sie ist **an sich**, und für dasselbe Veränderung des Objects. Das Bewußtseyn erscheint daher verschieden bestimmt nach der Verschiedenheit des gegebenen Gegenstandes, und seine Fortbildung als eine Veränderung der Bestimmungen seines Objects. Ich, das Subject des Bewußtseyns, ist Denken; die logische Fortbestimmung des Objects ist **das in Subject und Object Identische**, ihr absoluter Zusammenhang, Dasjenige, wonach das Object das Seinige des Subjects ist.

Die Kantische Philosophie kann am bestimmtesten so betrachtet werden, daß sie den Geist als Bewußtseyn aufgefaßt hat, und ganz nur Bestimmungen der Phänomenologie, nicht der Philosophie desselben, enthält. Sie betrachtet Ich als Beziehung auf ein Jenseitsliegendes, das in seiner abstracten Bestimmung das Ding-an-sich heißt, und nur nach dieser Endlichkeit faßt sie sowohl die Intelligenz als den Willen. Wenn sie im Begriffe der **reflectirenden** Urtheilskraft zwar auf die **Idee** des Geistes, die Subject-Objectivität, einen **anschauenden Verstand** u.s.f., wie auch auf die Idee der Natur kommt, so wird diese Idee selbst wieder zu einer Erscheinung, nämlich einer subjectiven Maxime, herabgesetzt (s. §. 58. Einl.). Es ist daher für einen richtigen Sinn dieser Philosophie anzusehen, daß sie von **Reinhold** als eine **Theorie des Bewußtseyns**, unter dem Namen **Vorstellungsvermögen**, aufgefaßt worden ist. Die **Fichtesche** Philosophie hat denselben Stand-

punkt, und Nicht-Ich ist nur als Gegenstand des Ich, nur im Bewußtseyn bestimmt; es bleibt als unendlicher Anstoß, d. i. als Ding-an-sich. Beide Philosophien zeigen daher, daß sie nicht zum Begriffe und nicht zum Geiste, wie er an und für sich ist, sondern nur, wie er in Beziehung auf ein Anderes ist, gekommen sind.

In Beziehung auf den Spinozismus ist dagegen zu bemerken, daß der Geist in dem Urtheile, wodurch er sich als Ich, als freie Subjectivität gegen die Bestimmtheit constituirt, aus der Substanz, und die Philosophie, indem ihr dieß Urtheil absolute Bestimmung des Geistes ist, aus dem Spinozismus heraustritt.

Zusatz 1. Obgleich die Fortbestimmung des Bewußtseyns aus dessen eigenem Inneren hervorgeht und auch eine negative Richtung gegen das Object hat, dieses also vom Bewußtseyn verändert wird; so erscheint diese Veränderung dem Bewußtseyn doch als eine ohne seine subjective Thätigkeit zu Stande kommende, und gelten ihm die Bestimmungen, die es in den Gegenstand setzt, als nur diesem angehörige, als seyende.

Zusatz 2. Bei Fichte herrscht immer die Noth, wie das Ich mit dem Nicht-Ich fertig werden soll. Es kommt hier zu keiner wahrhaften Einheit dieser beiden Seiten; diese Einheit bleibt immer nur eine seyn sollende, weil von Hause aus die falsche Voraussetzung gemacht ist, daß Ich und Nicht-Ich in ihrer Getrenntheit, in ihrer Endlichkeit, etwas Absolutes seyen.

§. 416.

Das Ziel des Geistes als Bewußtseyn ist, diese seine Erscheinung mit seinem Wesen identisch zu machen, die Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu erheben. Die Existenz, die er im Bewußtseyn hat, hat darin ihre Endlichkeit, daß sie die formelle Beziehung auf sich, nur Gewißheit ist. Weil das Object nur abstract als das Seinige bestimmt oder er in demselben

nur als abstractes Ich in sich reflectirt ist, so hat diese Existenz noch einen Inhalt, der nicht als der seinige ist.

Zusatz. Die bloße Vorstellung unterscheidet nicht zwischen Gewißheit und Wahrheit. Was ihr gewiß ist, — was sie für ein mit dem Object übereinstimmendes Subjectives hält, — das nennt sie wahr, — so geringfügig und schlecht auch der Inhalt dieses Subjectiven seyn mag. Die Philosophie dagegen muß den Begriff der Wahrheit wesentlich von der bloßen Gewißheit unterscheiden; denn die Gewißheit, welche auf dem Standpunkt des bloßen Bewußtseyns der Geist von sich selber hat, ist noch etwas Unwahres, Sich-selber-widersprechendes, da der Geist hier, neben der abstracten Gewißheit, bei sich selber zu seyn, die geradezu entgegengesetzte Gewißheit hat, sich zu einem wesentlich gegen ihn Anderen zu verhalten. Dieser Widerspruch muß aufgehoben werden; in ihm selber liegt der Trieb, sich aufzulösen. Die subjective Gewißheit darf an dem Object keine Schranke behalten; sie muß wahrhafte Objectivität bekommen; und umgekehrt muß der Gegenstand seinerseits nicht bloß auf abstracte Weise, sondern nach allen Seiten seiner concreten Natur zu dem Meinigen werden. Dieß Ziel wird von der an sich selber glaubenden Vernunft schon geahnt, aber erst vom Wissen der Vernunft, vom begreifenden Erkennen erreicht.

§. 417.

Die Stufen dieser Erhebung der Gewißheit zur Wahrheit sind, daß er

a) Bewußtseyn überhaupt ist, welches einen Gegenstand als solchen hat,

b) Selbstbewußtseyn, für welches Ich der Gegenstand ist.

c) Einheit des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, daß der Geist den Inhalt des Gegenstandes als sich selbst, und sich selbst als an und für sich bestimmt anschaut; — Vernunft, der Begriff des Geistes.

Zusatz. Die im obigen Paragraphen angegebenen drei Stufen der Erhebung des *Bewußtseyns* zur *Vernunft* sind durch die sowohl im *Subject*, wie im *Object*, thätige Macht des *Begriffs* bestimmt, und können deßhalb als eben so viele *Urtheile* betrachtet werden. Hiervon weiß aber, wie schon früher bemerkt, das *abstracte* Ich, das *bloße* Bewußtseyn, noch nichts. Indem daher das dem Bewußtseyn zunächst als selbstständig geltende *Nicht-Ich* durch die an diesem sich bethätigende Macht des Begriffes aufgehoben, dem Object statt der Form der *Unmittelbarkeit*, *Aeußerlichkeit* und *Einzelnheit* die Form eines *Allgemeinen*, eines *Innerlichen* gegeben wird, und das Bewußtseyn dieß *Erinnerte* in sich aufnimmt; so erscheint dem Ich sein eben dadurch zu Stande kommendes *eigenes* Innerlichwerden als eine Innerlichmachung des *Objects*. — Erst, wenn das Object zum Ich verinnerlicht ist, und das *Bewußtseyn* sich auf diese Weise zum *Selbstbewußtseyn* entwickelt hat, weiß der Geist die Macht seiner eigenen Innerlichkeit als eine in dem Object gegenwärtige und wirksame. Was also in der Sphäre des bloßen Bewußtseyns nur für *uns*, die Betrachtenden, ist, — das wird in der Sphäre des Selbstbewußtseyns für den Geist selbst. Das Selbstbewußtseyn hat das Bewußtseyn zu seinem *Gegenstande*, stellt sich somit demselben *gegenüber*. Zugleich ist aber das Bewußtseyn auch als ein *Moment* im Selbstbewußtseyn selber erhalten. Das Selbstbewußtseyn geht daher nothwendig dazu fort, durch Abstoßung seiner von sich selbst, sich ein *anderes* Selbstbewußtseyn gegenüberzustellen und in demselben sich ein Object zu geben, welches mit ihm identisch und doch zugleich selbstständig ist. Dieß Object ist zunächst ein *unmittelbares*, *einzelnes* Ich. Wird dasselbe aber von der ihm so noch anhaftenden Form der *einseitigen* Subjectivität befreit und als eine von der *Subjectivität* des *Begriffs* durchdrungene *Realität*, folglich als Idee, gefaßt; so schreitet das *Selbstbewußtseyn* aus seinem Ge-

gensatze gegen das Bewußtseyn zur vermittelten Einheit mit demselben fort und wird dadurch zum concreten Für-sich-seyn des Ich, zu der in der objectiven Welt sich selbst erkennenden, absolut freien Vernunft.

Es bedarf hierbei kaum der Bemerkung, daß die in unserer Betrachtung als das Dritte und Letzte erscheinende Vernunft nicht ein bloß Letztes, ein aus etwas ihr Fremdem hervorgehendes Resultat, sondern vielmehr das dem Bewußtseyn und dem Selbstbewußtseyn Zugrundeliegende, also das Erste ist und sich durch Aufhebung dieser beiden einseitigen Formen als deren ursprüngliche Einheit und Wahrheit erweist.

a.

Das Bewußtseyn, als solches.

α) Das sinnliche Bewußtseyn.

§. 418.

Das Bewußtseyn ist zunächst das unmittelbare, seine Beziehung auf den Gegenstand daher die einfache, unvermittelte Gewißheit desselben; der Gegenstand selbst ist daher ebenso als unmittelbarer, als seyender und in sich reflectirter, weiter als unmittelbar Einzelner bestimmt; — sinnliches Bewußtseyn.

Das Bewußtseyn als Verhältniß enthält nur die dem abstracten Ich oder formellen Denken angehörigen Kategorien, die ihm Bestimmungen des Objects sind (§. 415.). Das sinnliche Bewußtseyn weiß daher von diesem nur als einem Seyenden, Etwas, existirenden Dinge, Einzelnem und sofort. Es erscheint als das reichste an Inhalt, ist aber das ärmste an Gedanken. Jene reiche Erfüllung machen die Gefühlsbestimmungen aus; sie sind der Stoff des Bewußtseyns, (§. 414.) das Substantielle und Qualitative, das in der anthropologischen Sphäre die Seele ist und in sich findet. Diesen Stoff trennt die Reflexion der Seele in sich, Ich, von sich ab, und giebt ihm zunächst die Bestimmung des

Seyns. — Die räumliche und zeitliche Einzelnheit, Hier und Jetzt, wie ich in der Phänomenologie des Geistes S. 25. ff. den Gegenstand des sinnlichen Bewußtseyns bestimmt habe, gehört eigentlich dem Anschauen an. Das Object ist hier zunächst nur nach dem Verhältnisse zu nehmen, welches es zu dem Bewußtseyn hat, nämlich ein demselben Aeußerliches, noch nicht als an ihm selbst Aeußerliches oder als Außer-sich-seyn bestimmt zu seyn.

Zusatz. Die erste der im vorigen Paragraphen genannten drei Entwicklungsstufen des phänomenologischen Geistes, — nämlich das Bewußtseyn, — hat in sich selber die drei Stufen

1) des sinnlichen,

2) des wahrnehmenden und

2) des verständigen Bewußtseyns.

In dieser Folge offenbart sich ein logischer Fortgang.

1) Zuerst ist das Object ein ganz unmittelbares, seyendes; — so erscheint es dem sinnlichen Bewußtseyn. Aber diese Unmittelbarkeit hat keine Wahrheit; von ihr muß zu dem wesentlichen Seyn des Objects fortgegangen werden.

2) Wenn das Wesen der Dinge Gegenstand des Bewußtseyns wird, so ist dieses nicht mehr sinnliches, sondern wahrnehmendes Bewußtseyn. Auf diesem Standpunkt werden die einzelnen Dinge auf ein Allgemeines bezogen, — aber auch nur bezogen; es kommt daher hier noch keine wahrhafte Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen, sondern nur eine Vermischung dieser beiden Seiten zu Stande. Darin liegt ein Widerspruch, der zur dritten Stufe des Bewußtseyns,

3) zum verständigen Bewußtseyn forttreibt, und daselbst seine Lösung insofern findet, als dort der Gegenstand zur Erscheinung eines für sich seyenden Inneren herabgesetzt oder erhoben wird. Solche Erscheinung ist das Lebendige. An

der Betrachtung desselben zündet sich das Selbstbewußtseyn an; denn in dem Lebendigen schlägt das Object in das Subjective um, — da entdeckt das Bewußtseyn sich selber als das Wesentliche des Gegenstandes, reflectirt sich aus dem Gegenstande in sich selbst, wird sich selber gegenständlich.

Nach dieser allgemeinen Uebersicht der drei Entwicklungsstufen des Bewußtseyns, wenden wir uns jetzt zuvörderst näher zu dem

sinnlichen Bewußtseyn.

Dieses ist von den anderen Weisen des Bewußtseyns nicht dadurch unterschieden, daß bei ihm allein das Object durch die Sinne an mich käme, sondern vielmehr dadurch, daß auf dem Standpunkt desselben das Object, — möge dieses nun ein äußerliches oder ein innerliches seyn, — noch weiter gar keine Gedankenbestimmung hat, als die, erstens überhaupt zu seyn, und zweitens ein selbstständiges Anderes gegen mich, ein Insichreflectirtes, ein Einzelnes gegen mich als Einzelnen, Unmittelbaren zu seyn. Der besondere Inhalt des Sinnlichen, zum Beispiel, Geruch, Geschmack, Farbe, u. s. w., fällt, wie wir §. 401. gesehen haben, der Empfindung anheim. Die dem Sinnlichen eigenthümliche Form aber, — das Sich-selber-äußerlich-seyn, das Außereinandertreten in Raum und Zeit, — ist die, wie wir §. 448. sehen werden, — von der Anschauung erfaßte Bestimmung des Objects; — dergestalt, daß für das sinnliche Bewußtseyn als solches nur die obengenannte Denkbestimmung übrig bleibt, kraft welcher der vielfache besondere Inhalt der Empfindungen sich zu einem außer mir seyenden Eins zusammennimmt, das auf diesem Standpunkte von mir auf unmittelbare, vereinzelte Weise gewußt wird, — zufällig jetzt in mein Bewußtseyn kommt und dann wieder daraus verschwindet, — überhaupt sowohl seiner Existenz wie seiner Beschaffenheit nach für mich ein Gegebenes, also ein Solches ist, von welchem ich nicht weiß, wo es herkommt, warum es diese bestimmte Natur hat und ob es ein Wahres ist.

Aus dieser kurzen Angabe der Natur des unmittelbaren oder sinnlichen Bewußtseyns erhellt, daß dasselbe eine für den an-und-für-sich allgemeinen Inhalt des Rechtes, des Sittlichen und der Religion durchaus unangemessene, solchen Inhalt verderbende Form ist, da in jenem Bewußtseyn dem absolut Nothwendigen, Ewigen, Unendlichen, Innerlichen, die Gestalt eines Endlichen, Vereinzelten, Sich-selber-äußerlichen gegeben wird. Wenn man daher in neueren Zeiten bloß ein unmittelbares Wissen von Gott hat zugestehen wollen; so hat man sich auf ein Wissen bornirt, welches von Gott nur Dieß auszusagen vermag, daß er ist, — daß er außer uns existirt, — und daß er der Empfindung diese und diese Eigenschaften zu besitzen scheint. Solches Bewußtseyn bringt es zu weiter nichts, als zu einem sich für religiös haltenden Pochen und Dickthun mit seinen zufälligen Versicherungen in Betreff der Natur des ihm jenseitigen Göttlichen.

§. 419.

Das Sinnliche als Etwas wird ein Anderes; die Reflexion des Etwas in sich, das Ding, hat viele Eigenschaften, und als Einzelnes in seiner Unmittelbarkeit mannigfaltige Prädicate. Das viele Einzelne der Sinnlichkeit wird daher ein Breites, — eine Mannigfaltigkeit von Beziehungen, Reflexionsbestimmungen und Allgemeinheiten. — Dieß sind logische Bestimmungen, durch das Denkende, d. i. hier durch das Ich gesetzt. Aber für dasselbe als erscheinend hat der Gegenstand sich so verändert. Das sinnliche Bewußtseyn ist in dieser Bestimmung des Gegenstandes Wahrnehmen.

Zusatz. Der Inhalt des sinnlichen Bewußtseyns ist an sich selber dialektisch. Er soll das Einzelne seyn; aber eben damit ist er nicht Ein Einzelnes, sondern alles Einzelne; und gerade, — indem der einzelne Inhalt Anderes von sich ausschließt, — bezieht er sich auf Anderes, erweist er sich als über

sich hinausgehend, als abhängig von Anderem, als durch dasselbe vermittelt, als in sich selber Anderes habend. Die nächste Wahrheit des unmittelbar Einzelnen ist also sein Bezogenwerden auf Anderes. Die Bestimmungen dieser Beziehung sind Dasjenige, was man Reflexionsbestimmungen nennt, und das diese Bestimmungen auffassende Bewußtseyn ist das Wahrnehmen.

β) Das Wahrnehmen.

§. 420.

Das Bewußtseyn, das über die Sinnlichkeit hinausgegangen, will den Gegenstand in seiner Wahrheit nehmen, nicht als blos unmittelbaren, sondern als vermittelten, in sich reflectirten und allgemeinen. Er ist somit eine Verbindung von sinnlichen und von erweiterten Gedankenbestimmungen concreter Verhältnisse und Zusammenhänge. Damit ist die Identität des Bewußtseyns mit dem Gegenstand nicht mehr die abstracte der Gewißheit, sondern die bestimmte, ein Wissen.

Die nähere Stufe des Bewußtseyns, auf welcher die Kantische Philosophie den Geist auffaßt, ist das Wahrnehmen, welches überhaupt der Standpunkt unsers gewöhnlichen Bewußtseyns und mehr oder weniger der Wissenschaften ist. Es wird von sinnlichen Gewißheiten einzelner Apperceptionen oder Beobachtungen ausgegangen, die dadurch zur Wahrheit erhoben werden sollen, daß sie in ihrer Beziehung betrachtet, über sie reflectirt, überhaupt daß sie nach bestimmten Kategorien zugleich zu etwas Nothwendigem und Allgemeinem, zu Erfahrungen, werden.

Zusatz. Obgleich das Wahrnehmen von der Beobachtung des sinnlichen Stoffes ausgeht, so bleibt dasselbe doch nicht bei dieser stehen, — so beschränkt es sich doch nicht auf das Riechen, Schmecken, Sehen, Hören und Fühlen, — sondern schreitet nothwendig dazu fort, das Sinnliche auf ein nicht un-

mittelbar zu beobachtendes Allgemeines zu beziehen, — jedes Vereinzelte als ein in sich selber Zusammenhangendes zu erkennen, — zum Beispiel, in der Kraft alle Aeußerungen derselben zusammenzufassen, — und die zwischen den einzelnen Dingen stattfindenden Beziehungen und Vermittlungen aufzusuchen. Während daher das bloß sinnliche Bewußtseyn die Dinge nur weist, — das heißt, — bloß in ihrer Unmittelbarkeit zeigt; — erfaßt dagegen das Wahrnehmen den Zusammenhang der Dinge, — thut dar, daß, wenn diese Umstände vorhanden sind, Dieses daraus folgt, — und beginnt so, die Dinge als wahr zu erweisen. Dies Erweisen ist indeß noch ein mangelhaftes, kein letztes. Denn Dasjenige, durch welches hierbei Etwas erwiesen werden soll, ist selber ein Vorausgesetztes, folglich des Erweises Bedürftiges; — so daß man auf diesem Felde von Voraussetzungen zu Voraussetzungen kommt und in den Progreß in's Unendliche hinein geräth. — Auf diesem Standpunkt steht die Erfahrung. Alles muß erfahren werden. Wenn aber von Philosophie die Rede seyn soll, so muß man sich von jenem an Voraussetzungen gebunden bleibenden Erweisen des Empirismus zum Beweisen der absoluten Nothwendigkeit der Dinge erheben.

Schon bei Paragraph 415 ist übrigens gesagt worden, daß die Fortbildung des Bewußtseyns als eine Veränderung der Bestimmungen seines Objects erscheint. Mit Bezug auf diesen Punkt kann hier noch erwähnt werden, daß, indem das wahrnehmende Bewußtseyn die Einzelnheit der Dinge aufhebt, ideell setzt und somit die Aeußerlichkeit der Beziehung des Gegenstandes auf das Ich negirt, — dieses in sich selber geht, selber an Innerlichkeit gewinnt, — daß aber das Bewußtseyn dies Insichgehen als in das Object fallend betrachtet.

§. 421.

Diese Verknüpfung des Einzelnen und Allgemeinen ist Vermischung, weil das Einzelne zu Grunde liegendes Seyn und

fest gegen das Allgemeine bleibt, auf welches es zugleich bezogen ist. Sie ist daher der vielseitige Widerspruch, — überhaupt der einzelnen Dinge der sinnlichen Apperception, die den Grund der allgemeinen Erfahrung ausmachen sollen, und der Allgemeinheit, die vielmehr das Wesen und der Grund seyn soll, — der Einzelnheit, welche die Selbstständigkeit in ihrem concreten Inhalte genommen ausmacht, und der mannichfaltigen Eigenschaften, die vielmehr frei von diesem negativen Bande und von einander, selbstständige allgemeine Materien sind, (s. §. 123. ff.) u. s. f. Es fällt hierin eigentlich der Widerspruch des Endlichen durch alle Formen der logischen Sphären, am concretesten, insofern das Etwas als Object bestimmt ist (§. 194. ff.).

γ) Der Verstand.

§. 422.

Die nächste Wahrheit des Wahrnehmens ist, daß der Gegenstand vielmehr Erscheinung und seine Reflexion-in-sich ein dagegen für sich seyendes Inneres und Allgemeines ist. Das Bewußtseyn dieses Gegenstandes ist der Verstand. — Jenes Innere ist einerseits die aufgehobene Mannichfaltigkeit des Sinnlichen, und auf diese Weise die abstracte Identität, andererseits enthält es jedoch deswegen die Mannichfaltigkeit auch, aber als innern einfachen Unterschied, welcher in dem Wechsel der Erscheinungen mit sich identisch bleibt. Dieser einfache Unterschied ist das Reich der Gesetze der Erscheinung, ihr ruhiges allgemeines Abbild.

Zusatz. Der im vorigen Paragraphen bezeichnete Widerspruch erhält seine erste Auflösung dadurch, daß die gegen einander und gegen die innere Einheit jedes einzelnen Dinges selbstständigen mannichfaltigen Bestimmungen des Sinnlichen zur Erscheinung eines für sich seyenden Inneren herabgesetzt werden, und der Gegenstand somit aus dem Widerspruch seiner

Reflexion in sich und seiner Reflexion in Anderes zum wesentlichen Verhältniß seiner zu sich selber fortentwickelt wird. Indem sich aber das Bewußtseyn von der Beobachtung der unmittelbaren Einzelnheit und von der Vermischung des Einzelnen und des Allgemeinen zur Auffassung des Innern des Gegenstandes erhebt, — den Gegenstand also auf eine dem Ich gleiche Weise bestimmt; so wird dieses zum verständigen Bewußtseyn. Erst an jenem unsinnlichen Innern glaubt der Verstand das Wahrhafte zu haben. Zunächst ist dies Innere jedoch ein abstract Identisches, in sich Ununterschiedenes; — ein solches Innere haben wir in der Kategorie der Kraft und der Ursache vor uns. Das wahrhafte Innere dagegen muß als concret, als in sich selber unterschieden bezeichnet werden. So aufgefaßt, ist dasselbe Dasjenige, was wir Gesetz nennen. Denn das Wesen des Gesetzes, — möge dieses sich nun auf die äußere Natur, oder auf die sittliche Weltordnung beziehen, — besteht in einer untrennbaren Einheit, in einem nothwendigen inneren Zusammenhange unterschiedener Bestimmungen. So ist durch das Gesetz mit dem Verbrechen nothwendigerweise Strafe verbunden; dem Verbrecher kann diese zwar als etwas ihm Fremdes erscheinen; im Begriff des Verbrechens liegt aber wesentlich dessen Gegentheil, die Strafe. Ebenso muß, — was die äußere Natur betrifft, — zum Beispiel, das Gesetz der Bewegung der Planeten, (nach welchem bekanntlich die Quadrate der Umlaufszeiten sich wie die Cubi der Entfernungen verhalten), als eine innere nothwendige Einheit unterschiedener Bestimmungen gefaßt werden. Diese Einheit wird allerdings erst von dem speculativen Denken der Vernunft begriffen, aber schon von dem verständigen Bewußtseyn in der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen entdeckt. Die Gesetze sind die Bestimmungen des der Welt selber innewohnenden Verstandes; in ihnen findet daher das verständige Bewußtseyn seine eigene Natur wieder und wird somit sich selber gegenständlich.

§. 423.

Das Gesetz, zunächst das Verhältniß allgemeiner, bleibender Bestimmungen, hat, in sofern sein Unterschied der innere ist, seine Nothwendigkeit an ihm selbst; die eine der Bestimmungen, als nicht äußerlich von der andern unterschieden, liegt unmittelbar selbst in der andern. Der innere Unterschied ist aber auf diese Weise, was er in Wahrheit ist, der Unterschied an ihm selbst, oder der Unterschied, der keiner ist. — In dieser Formbestimmung überhaupt ist an sich das Bewußtseyn, welches als solches die Selbstständigkeit des Subjects und Objects gegen einander enthält, verschwunden; Ich hat als urtheilend einen Gegenstand, der nicht von ihm unterschieden ist, — sich selbst; — Selbstbewußtseyn.

Zusatz. Was im obenstehenden Paragraphen von dem das Wesen des Gesetzes ausmachenden inneren Unterschiede gesagt worden, — Daß nämlich dieser Unterschied ein Unterschied sey, der keiner ist, — das gilt ebenso sehr von dem Unterschiede, welcher in dem sich selber gegenständlichen Ich existirt. Wie das Gesetz ein nicht bloß gegen etwas Anderes, sondern in sich selber Unterschiedenes, ein in seinem Unterschiede mit sich Identisches ist; so auch das sich selbst zum Gegenstand habende, von sich selber wissende Ich. Indem daher das Bewußtseyn, als Verstand, von den Gesetzen weiß; so verhält dasselbe sich zu einem Gegenstande, in welchem das Ich das Gegenbild seines eigenen Selbstes wiederfindet und somit auf dem Sprunge steht, sich zum Selbstbewußtseyn als solchem zu entwickeln. Da aber, wie schon im Zusatz zu §. 422. bemerkt wurde, das bloß verständige Bewußtseyn noch nicht dahin gelangt, die im Gesetz vorhandene Einheit der unterschiedenen Bestimmungen zu begreifen, — das heißt, — aus der einen dieser Bestimmungen deren entgegengesetzte dialektisch zu entwickeln; so bleibt diese Einheit jenem Bewußtseyn noch etwas Todtes, folglich mit der Thätigkeit des Ich Nicht-

übereinstimmendes. Im Lebendigen dagegen schaut das Bewußtseyn den Proceß selber des Setzens und des Aufhebens der unterschiedenen Bestimmungen an, — nimmt wahr, daß der Unterschied kein Unterschied, — das heißt, — kein absolut fester Unterschied ist. Denn das Leben ist dasjenige Innere, das nicht ein abstract Inneres bleibt, sondern ganz in seine Aeußerung eingeht; — es ist ein durch die Negation des Unmittelbaren, des Aeußerlichen, Vermitteltes, das diese seine Vermittlung selber zur Unmittelbarkeit aufhebt, — eine sinnliche, äußerliche und zugleich schlechthin innerliche Existenz, — ein Materielles, in welchem das Außereinander der Theile aufgehoben, das Einzelne zu etwas Ideellem, zum Moment, zum Gliede des Ganzen herabgesetzt erscheint; — kurz, das Leben muß als Selbstzweck gefaßt werden, — als ein Zweck, der in sich selber sein Mittel hat, — als eine Totalität, in welcher jedes Unterschiedene zugleich Zweck und Mittel ist. Am Bewußtseyn dieser dialektischen, dieser lebendigen Einheit des Unterschiedenen entzündet sich daher das Selbstbewußtseyn, — das Bewußtseyn von dem sich selber gegenständlichen, also in sich selbst unterschiedenen einfachen Ideellen, — das Wissen von der Wahrheit des Natürlichen, vom Ich.

b.

Das Selbstbewußtseyn.

§. 424.

Die Wahrheit des Bewußtseyns ist das Selbstbewußtseyn, und dieses der Grund von jenem, so daß in der Existenz alles Bewußtseyn eines andern Gegenstandes Selbstbewußtseyn ist; Ich weiß von dem Gegenstande als dem Meinigen (er ist meine Vorstellung), Ich weiß daher darin von mir. — Der Ausdruck vom Selbstbewußtseyn ist Ich = Ich; — abstracte Freiheit, reine Idealität. — So ist es ohne Realität; denn

es selbst, das Gegenstand seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist.

Zusatz. In dem Ausdruck Ich=Ich ist das Princip der absoluten Vernunft und Freiheit ausgesprochen. Die Freiheit und die Vernunft besteht darin, daß ich mich zu der Form des Ich=Ich erhebe, — daß ich Alles als das Meinige, als Ich erkenne, — daß ich jedes Object als ein Glied in dem Systeme Desjenigen fasse, was ich selbst bin, — kurz darin, daß ich in Einem und demselben Bewußtseyn Ich und die Welt habe, in der Welt mich selber wiederfinde, und umgekehrt in meinem Bewußtseyn Das habe, was ist, was Objectivität hat. Diese das Princip des Geistes ausmachende Einheit des Ich und des Objects ist jedoch nur erst auf abstracte Weise im unmittelbaren Selbstbewußtseyn vorhanden, und wird nur von uns, — den Betrachtenden, — noch nicht vom Selbstbewußtseyn selber erkannt. Das unmittelbare Selbstbewußtseyn hat noch nicht das Ich=Ich, sondern nur das Ich zum Gegenstande, — ist deshalb nur für uns, nicht für sich selber frei, — weiß noch nicht von seiner Freiheit und hat nur die Grundlage derselben in sich, aber noch nicht die wahrhaft wirkliche Freiheit.

§. 425.

Das abstracte Selbstbewußtseyn ist die erste Negation des Bewußtseyns, daher auch behaftet mit einem äußerlichen Object, formell mit der Negation seiner; es ist somit zugleich die vorhergehende Stufe, Bewußtseyn, und ist der Widerspruch seiner als Selbstbewußtseyns und seiner als Bewußtseyns. Indem letzteres und die Negation überhaupt im Ich=Ich an sich schon aufgehoben ist, so ist es, als diese Gewißheit seiner selbst gegen das Object, der Trieb, Das zu setzen, was es an sich ist, — d. i. dem abstracten Wissen von sich Inhalt und Objectivität zu geben, und umgekehrt sich von seiner Sinnlichkeit zu befreien, die gegebene Objectivität aufzuheben und mit sich identisch zu setzen;

beides ist Ein und Dasselbe; — die Identificirung seines Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns.

Zusatz. Der Mangel des abstracten Selbstbewußtseyns liegt darin, daß dasselbe und das Bewußtseyn noch Zweierlei gegeneinander sind, — daß beide sich noch nicht gegenseitig ausgeglichen haben. — Im Bewußtseyn sehen wir den ungeheuren Unterschied des Ich, — dieses ganz Einfachen, — auf der einen Seite, und der unendlichen Mannichfaltigkeit der Welt, auf der anderen Seite. Dieser hier noch nicht zur wahrhaften Vermittlung kommende Gegensatz des Ich und der Welt macht die Endlichkeit des Bewußtseyns aus. — Das Selbstbewußtseyn dagegen hat seine Endlichkeit in seiner noch ganz abstracten Identität mit sich selber. Im Ich = Ich des unmittelbaren Selbstbewußtseyns ist nur ein seynsollender, noch kein gesetzter, noch kein wirklicher Unterschied vorhanden.

Dieser Zwiespalt zwischen dem Selbstbewußtseyn und dem Bewußtseyn bildet einen inneren Widerspruch des Selbstbewußtseyns mit sich selbst, weil das letztere zugleich die ihm zunächst vorangegangene Stufe, — Bewußtseyn, — folglich das Gegentheil seiner selber ist. Da nämlich das abstracte Selbstbewußtseyn nur die erste, somit noch bedingte Negation der Unmittelbarkeit des Bewußtseyns, und nicht schon die absolute Negativität, — das heißt, — die Negation jener Negation, die unendliche Affirmation ist; so hat es selber noch die Form eines Seyenden, eines Unmittelbaren, eines trotz — oder vielmehr — gerade wegen seiner unterschiedslosen Innerlichkeit noch von der Aeußerlichkeit Erfüllten; es enthält daher die Negation nicht bloß in sich, sondern auch außer sich, — als ein äußerliches Object, — als ein Nicht-Ich, — und ist eben dadurch Bewußtseyn.

Der hier geschilderte Widerspruch muß gelöst werden, und Dies geschieht auf die Weise, daß das Selbstbewußtseyn, welches

sich als Bewußtseyn, als Ich, zum Gegenstande hat, die einfache Idealität des Ich zum realen Unterschiede fortentwickelt, somit seine einseitige Subjectivität aufhebend, sich Objectivität giebt, — ein Proceß, der identisch ist mit dem umgekehrten, durch welchen zugleich das Object vom Ich subjectiv gesetzt, in die Innerlichkeit des Selbstes versenkt und so die im Bewußtseyn vorhandene Abhängigkeit des Ich von einer äußerlichen Realität vernichtet wird. So gelangt das Selbstbewußtseyn dahin, nicht neben sich das Bewußtseyn zu haben, nicht äußerlich mit diesem verbunden zu seyn, sondern dasselbe wahrhaft zu durchdringen und als ein aufgelöstes in sich selber zu enthalten.

Um dies Ziel zu erreichen, hat das Selbstbewußtseyn drei Entwicklungsstufen zu durchlaufen. —

1) Die erste dieser Stufen stellt uns das unmittelbare, einfach mit sich identische, und zugleich, — im Widerspruch hiermit, — auf ein äußerliches Object bezogene, einzelne Selbstbewußtseyn dar. — So bestimmt, ist das Selbstbewußtseyn die Gewißheit seiner als des Seyenden, gegen welches der Gegenstand die Bestimmung eines nur scheinbar Selbstständigen, in der That aber Nichtigen hat. — Das begehrende Selbstbewußtseyn.

2) Auf der zweiten Stufe bekommt das objective Ich die Bestimmung eines anderen Ich, und entsteht somit das Verhältniß eines Selbstbewußtseyns zu einem anderen Selbstbewußtseyn, zwischen diesen beiden aber der Proceß des Anerkennens. Hier ist das Selbstbewußtseyn nicht mehr bloß einzelnes Selbstbewußtseyn, sondern in ihm beginnt schon eine Vereinigung von Einzelnheit und Allgemeinheit.

3) Indem dann ferner das Andersseyn der einander gegenüberstehenden Selbste sich aufhebt und diese in ihrer Selbstständigkeit doch mit einander identisch werden, tritt die dritte jener Stufen hervor, — das allgemeine Selbstbewußtseyn

α) Die Begierde.

§. 426.

Das Selbstbewußtseyn in seiner Unmittelbarkeit ist Einzelnes und Begierde, — der Widerspruch seiner Abstraction, welche objectiv seyn soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äußeren Objectes hat und subjectiv seyn soll. Für die aus dem Aufheben des Bewußtseyns hervorgegangene Gewißheit seiner selbst ist das Object, und für die Beziehung des Selbstbewußtseyns auf das Object ist seine abstracte Idealität ebenso als ein Nichtiges bestimmt.

Zusatz. Wie schon im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, ist die Begierde diejenige Form, in welcher das Selbstbewußtseyn auf der ersten Stufe seiner Entwicklung erscheint. Die Begierde hat hier, im zweiten Haupttheil der Lehre vom subjectiven Geiste, noch keine weitere Bestimmung, als die des Triebes, insofern derselbe ohne durch das Denken bestimmt zu seyn, auf ein äußerliches Object gerichtet ist, in welchem er sich zu befriedigen sucht. Daß aber der so bestimmte Trieb im Selbstbewußtseyn existirt, — davon liegt die Nothwendigkeit darin, daß das Selbstbewußtseyn, (wie wir gleichfalls schon im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen bemerklich gemacht haben), zugleich seine ihm zunächst vorangegangene Stufe, nämlich Bewußtseyn ist und von diesem inneren Widerspruche weiß. Wo ein mit sich Identisches einen Widerspruch in sich trägt und von dem Gefühl seiner an sich seyenden Identität mit sich selber ebenso wie von dem entgegengesetzten Gefühl seines inneren Widerspruchs erfüllt ist, — da tritt nothwendig der Trieb hervor, diesen Widerspruch aufzuheben. Das Nichtlebendige hat keinen Trieb, weil es den Widerspruch nicht zu ertragen vermag, sondern zu Grunde geht, wenn das Andere seiner selbst in es eindringt. Das Beseelte hingegen und der Geist haben nothwendig Trieb, da weder die Seele noch der Geist seyn kann, ohne den Widerspruch in sich zu haben und

ihn entweder zu fühlen oder von ihm zu wissen. In dem unmittelbaren, daher natürlichen, einzelnen, ausschließenden Selbstbewußtseyn hat aber, wie bereits oben angedeutet, der Widerspruch die Gestalt, daß das Selbstbewußtseyn, — dessen Begriff darin besteht, sich zu sich selber zu verhalten, Ich = Ich zu seyn, — im Gegentheil zugleich noch zu einem unmittelbaren, nicht ideell gesetzten Anderen, zu einem äußerlichen Object, zu einem Nicht-Ich sich verhält und sich selber äußerlich ist, da es, — obgleich an sich Totalität, Einheit des Subjectiven und des Objectiven, — dennoch zunächst als Einseitiges, als ein nur Subjectives existirt, das erst durch die Befriedigung der Begierde dahin kommt, an und für sich Totalität zu seyn. — Trotz jenes inneren Widerspruchs bleibt jedoch das Selbstbewußtseyn sich seiner absolut gewiß, weil dasselbe weiß, daß das unmittelbare, äußerliche Object keine wahrhafte Realität hat, vielmehr ein Nichtiges gegen das Subject, ein bloß scheinbar Selbstständiges, in der That aber ein Solches ist, das nicht verdient und nicht vermag, für sich zu bestehen, sondern durch die reale Macht des Subjects untergehen muß.

§. 427.

Das Selbstbewußtseyn weiß sich daher an sich im Gegenstande, der in dieser Beziehung dem Triebe gemäß ist. In der Negation der beiden einseitigen Momente als der eigenen Thätigkeit des Ich, wird für dasselbe diese Identität. Der Gegenstand kann dieser Thätigkeit keinen Widerstand leisten, als an sich und für das Selbstbewußtseyn das Selbstlose; die Dialektik, welche seine Natur ist, sich aufzuheben, existirt hier als jene Thätigkeit des Ich. Das gegebene Object wird hierin eben so subjectiv gesetzt, wie die Subjectivität sich ihrer Einseitigkeit entäußert und sich objectiv wird.

Zusatz. Das selbstbewußte Subject weiß sich als an sich mit dem äußerlichen Gegenstande identisch, — weiß, daß dieser die Möglichkeit der Befriedigung der Begierde enthält,

— daß der Gegenstand also der Begierde gemäß ist, — und daß eben deßwegen diese durch ihn erregt wird. Die Beziehung auf das Object ist dem Subject daher nothwendig. Das letztere schaut in dem ersteren seinen eigenen Mangel, seine eigene Einseitigkeit an, — sieht im Object etwas zu seinem eigenen Wesen Gehöriges und dennoch ihm Fehlendes. Diesen Widerspruch ist das Selbstbewußtseyn aufzuheben im Stande, da dasselbe kein Seyn, sondern absolute Thätigkeit ist; und es hebt ihn auf, indem es sich des selbstständig zu seyn gleichsam nur vorgebenden Gegenstandes bemächtigt, — durch Verzehrung desselben sich befriedigt, — und, — da es Selbstzweck ist, — in diesem Proceß sich erhält. Das Object muß dabei zu Grunde gehen; denn beide, — das Subject und das Object, — sind hier Unmittelbare, und diese können nicht anders in Einem seyn, als so, daß die Unmittelbarkeit, — und zwar zunächst die des selbstlosen Objects, — negirt wird. Durch die Befriedigung der Begierde wird die an-sich-seyende Identität des Subjects und des Objects gesetzt, die Einseitigkeit der Subjectivität und die scheinbare Selbstständigkeit des Objects aufgehoben. Indem aber der Gegenstand von dem begehrenden Selbstbewußtseyn vernichtet wird, kann er einer durchaus fremden Gewalt zu unterliegen scheinen. Dies ist jedoch nur ein Schein. Denn das unmittelbare Object muß sich seiner eigenen Natur, seinem Begriffe nach, aufheben, da es in seiner Einzelnheit der Allgemeinheit seines Begriffes nicht entspricht. Das Selbstbewußtseyn ist der erscheinende Begriff des Objectes selber. In der Vernichtung des Gegenstandes durch das Selbstbewußtseyn geht dieser daher durch die Macht seines eigenen, ihm nur innerlichen und eben deßhalb nur von außen an ihn zu kommen scheinenden Begriffes unter. — So wird das Object subjectiv gesetzt. Aber durch diese Aufhebung des Objectes hebt, wie schon bemerkt, das Subject auch seinen eigenen Mangel, sein Zerfallen in ein unterschiedsloses Ich = Ich und in ein auf ein äußerliches Object bezogenes Ich auf und gibt

ebenso sehr seiner Subjectivität Objectivität, wie es sein Object subjectiv macht.

§. 428.

Das Product dieses Processes ist, daß Ich sich mit sich selbst zusammenschließt und hiedurch für sich befriedigt, Wirkliches ist. Nach der äußerlichen Seite bleibt es in dieser Rückkehr zunächst als Einzelnes bestimmt und hat sich als solches erhalten, weil es sich auf das selbstlose Object nur negativ bezieht, dieses in sofern nur aufgezehrt wird. Die Begierde ist so in ihrer Befriedigung überhaupt zerstörend, wie ihrem Inhalte nach selbstsüchtig; und da die Befriedigung nur im Einzelnen geschehen, dieses aber vorübergehend ist, so erzeugt sich in der Befriedigung wieder die Begierde.

Zusatz. Das Verhältniß der Begierde zum Gegenstande ist noch durchaus das des selbstsüchtigen Zerstörens, — nicht das des Bildens. Insofern das Selbstbewußtseyn als bildende Thätigkeit sich auf den Gegenstand bezieht, bekommt dieser nur die in ihm ein Bestehen gewinnende Form des Subjectiven, wird aber seinem Stoffe nach erhalten. Durch die Befriedigung des in der Begierde befangenen Selbstbewußtseyns hingegen wird, — da dieses das Andere als ein Unabhängiges noch nicht zu ertragen die Kraft besitzt, — die Selbstständigkeit des Objectes zerstört; so daß die Form des Subjectiven in demselben zu keinem Bestehen gelangt.

Wie der Gegenstand der Begierde und diese selber, so ist aber nothwendiger Weise auch die Befriedigung der Begierde etwas Einzelnes, Vorübergehendes, der immer von Neuem erwachenden Begierde Weichendes, — eine mit der Allgemeinheit des Subjectes beständig in Widerspruch bleibende und gleichwohl durch den gefühlten Mangel der unmittelbaren Subjectivität immer wieder angeregte Objectivirung, die niemals ihr Ziel absolut erreicht, sondern nur den Progreß in's Unendliche herbeiführt.

§. 429.

Aber das Selbstgefühl, das dem Ich in der Befriedigung wird, bleibt nach der inneren Seite oder an sich nicht im abstracten Fürsichseyn oder in seiner Einzelnheit, sondern als die Negation der Unmittelbarkeit und der Einzelnheit enthält das Resultat die Bestimmung der Allgemeinheit, und der Identität des Selbstbewußtseyns mit seinem Gegenstande. Das Urtheil oder die Diremtion dieses Selbstbewußtseyns ist das Bewußtseyn eines freien Objects, in welchem Ich das Wissen seiner als Ich hat, das aber auch noch außer ihm ist.

Zusatz. Nach der äußerlichen Seite bleibt, wie im Zusatze zum vorhergehenden Paragraphen bemerkt wurde, das unmittelbare Selbstbewußtseyn in dem in's Unendliche sich fortsetzenden langweiligen Wechsel der Begierde und der Befriedigung derselben, — in der aus ihrer Objectivirung immer wieder in sich zurückfallenden Subjectivität befangen. Nach der inneren Seite dagegen, — oder dem Begriffe nach, — hat das Selbstbewußtseyn, durch Aufhebung seiner Subjectivität und des äußerlichen Gegenstandes, seine eigene Unmittelbarkeit, den Standpunkt der Begierde negirt, — sich mit der Bestimmung des Andersseyns gegen sich selber gesetzt, — das Andere mit dem Ich erfüllt, aus etwas Selbstlosem zu einem freien, zu einem selbstischen Object, zu einem anderen Ich gemacht, — somit sich als ein unterschiedenes Ich sich selber gegenübergestellt, — dadurch aber sich über die Selbstsucht der bloß zerstörenden Begierde erhoben.

β) Das anerkennende Selbstbewußtseyn.

§. 430.

Es ist ein Selbstbewußtseyn für ein Selbstbewußtseyn, zunächst unmittelbar, als ein Anderes für ein Anderes. Ich schaue in ihm als Ich mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseyendes, als Ich absolut gegen mich selbstständiges anderes

Object. Das Aufheben der Einzelnheit des Selbstbewußtseyns war das erste Aufheben; es ist damit nur als besonderes bestimmt. Dieser Widerspruch gibt den Trieb, sich als freies Selbst zu zeigen, und für den Anderen als solches da zu seyn, — den Proceß des Anerkennens.

Zusatz. Die in der Ueberschrift des obigen Paragraphen bezeichnete zweite Entwicklungsstufe des Selbstbewußtseyns hat mit dem, die erste Entwicklungsstufe desselben bildenden, in der Begier befangenen Selbstbewußtseyn zunächst auch noch die Bestimmung der Unmittelbarkeit gemein. In dieser Bestimmung liegt der ungeheure Widerspruch, daß — da Ich das ganz Allgemeine, absolut Durchgängige, durch keine Grenze Unterbrochene, das allen Menschen gemeinsame Wesen ist, — die beiden sich hier auf einander beziehenden Selbste Eine Identität, — so zu sagen, — Ein Licht ausmachen, und dennoch zugleich Zweie sind, die, in vollkommener Starrheit und Sprödigkeit gegen einander, jedes als ein In-sich-reflectirtes, von dem Anderen absolut Unterschiedenes und Undurchbrechbares bestehen.

§. 431.

Er ist ein Kampf; denn Ich kann mich im Andern nicht als mich selbst wissen, in sofern das Andere ein unmittelbares anderes Daseyn für mich ist; Ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet. Eben so sehr kann Ich nicht als unmittelbares anerkannt werden, sondern nur in sofern Ich an mir selbst die Unmittelbarkeit aufhebe und dadurch meiner Freiheit Daseyn gebe. Aber diese Unmittelbarkeit ist zugleich die Leiblichkeit des Selbstbewußtseyns, in welcher es als in seinem Zeichen und Werkzeug, sein eignes Selbstgefühl sowie sein Seyn für Andere, und seine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat.

Zusatz. Die nähere Gestalt des im Zusatz zum vorher-

gehenden Paragraphen angegebenen Widerspruchs ist die, daß die beiden sich zu einander verhaltenden selbstbewußten Subjecte, — weil sie unmittelbares Daseyn haben, — natürliche, leibliche sind, also in der Weise eines, fremder Gewalt unterworfenen Dinges existiren und als ein solches aneinander kommen, — zugleich aber schlechthin freie sind und nicht als ein nur unmittelbar Daseyendes, — nicht als ein bloß Natürliches, von einander behandelt werden dürfen. Um diesen Widerspruch zu überwinden, — dazu ist nöthig, daß die beiden einander gegenüberstehenden Selbste in ihrem Daseyn, in ihrem Seyn-für-Anderes, sich als Das setzen und sich als Das anerkennen, was sie an sich oder ihrem Begriffe nach sind, — nämlich nicht bloß natürliche, sondern freie Wesen. Nur so kommt die wahre Freiheit zu Stande; denn, da diese in der Identität meiner mit dem Anderen besteht, so bin ich wahrhaft frei nur dann, wenn auch der Andere frei ist und von mir als frei anerkannt wird. Diese Freiheit des Einen im Anderen vereinigt die Menschen auf innerliche Weise; wogegen das Bedürfniß und die Noth dieselben nur äußerlich zusammenbringt. Die Menschen müssen sich daher in einander wiederfinden wollen. Dies kann aber nicht geschehen, so lange dieselben in ihrer Unmittelbarkeit, in ihrer Natürlichkeit befangen sind; denn diese ist eben Dasjenige, was sie von einander ausschließt und sie verhindert, als freie für einander zu seyn. Die Freiheit fordert daher, daß das selbstbewußte Subject weder seine eigene Natürlichkeit bestehen lasse, noch die Natürlichkeit Anderer dulde, sondern vielmehr, gleichgültig gegen das Daseyn, in einzelnen unmittelbaren Händeln, das eigene und das fremde Leben für die Erringung der Freiheit auf das Spiel setze. Nur durch Kampf kann also die Freiheit erworben werden; die Versicherung, frei zu seyn, genügt dazu nicht; nur dadurch, daß der Mensch sich selber, wie Andere, in die Gefahr des Todes bringt, beweist er auf diesem Standpunkt seine Fähigkeit zur Freiheit.

§. 432.

Der Kampf des Anerkennens geht also auf Leben und Tod; jedes der beiden Selbstbewußtseyn bringt das Leben des Andern in Gefahr und begiebt sich selbst darein, — aber nur als in Gefahr; denn ebenso ist jedes auf die Erhaltung seines Lebens, als des Daseyns seiner Freiheit gerichtet. Der Tod des Einen, der durch die abstracte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, den Widerspruch nach einer Seite auflöst, ist so nach der wesentlichen Seite, — dem Daseyn des Anerkennens, welches darin zugleich aufgehoben wird, — ein neuer Widerspruch, und der höhere, als der erste.

Zusatz. Der absolute Beweis der Freiheit im Kampfe um die Anerkennung ist der Tod. Schon indem die Kämpfenden sich in die Gefahr des Todes begeben, setzen sie ihr beiderseitiges natürliches Seyn als ein Negatives, — beweisen sie, daß sie dasselbe als ein Nichtiges ansehen. Durch den Tod aber wird die Natürlichkeit thatsächlich negirt und dadurch zugleich deren Widerspruch mit dem Geistigen, mit dem Ich, aufgelöst. Diese Auflösung ist jedoch nur ganz abstract, — nur von negativer, — nicht von positiver Art. Denn, wenn von den beiden um ihre gegenseitige Anerkennung mit einander Kämpfenden auch nur der Eine untergeht, so kommt keine Anerkennung zu Stande, — so existirt der Uebriggebliebene ebenso wenig, wie der Todte, als ein Anerkannter. Folglich entsteht durch den Tod der neue und größere Widerspruch, daß Diejenigen, welche durch den Kampf ihre innere Freiheit bewiesen haben, dennoch zu keinem anerkannten Daseyn ihrer Freiheit gelangt sind.

Um etwanigen Mißverständnissen rücksichtlich des so eben geschilderten Standpunktes vorzubeugen, haben wir hier noch die Bemerkung zu machen, daß der Kampf um die Anerkennung in der angegebenen bis zum Aeußersten getriebenen Form, bloß im Naturzustande, — wo die Menschen nur als Einzelne sind, — stattfinden kann, dagegen der bürgerlichen Gesellschaft

und dem Staate fern bleibt; weil daselbst Dasjenige, was das Resultat jenes Kampfes ausmacht, — nämlich das Anerkanntseyn, — bereits vorhanden ist. Denn, obgleich der Staat auch durch Gewalt entstehen kann, so beruht er doch nicht auf ihr; die Gewalt hat in seiner Hervorbringung nur ein an-und-für-sich-Berechtigtes, — die Gesetze, die Verfassung, — zur Existenz gebracht. Im Staate sind der Geist des Volkes, — die Sitte, — das Gesetz, — das Herrschende. Da wird der Mensch als vernünftiges Wesen, als frei, als Person anerkannt und behandelt; und der Einzelne seinerseits macht sich dieser Anerkennung dadurch würdig, daß er, mit Ueberwindung der Natürlichkeit seines Selbstbewußtseyns, einem Allgemeinen, dem an-und-für-sich-seyenden Willen, dem Gesetze gehorcht, — also gegen Andere sich auf eine allgemein-gültige Weise benimmt, — sie als Das anerkennt, wofür er selber gelten will, — als frei, als Person. Im Staate erhält der Bürger seine Ehre durch das Amt, das er bekleidet, durch das von ihm betriebene Gewerbe und durch seine sonstige arbeitende Thätigkeit. Seine Ehre hat dadurch einen substanziellen, allgemeinen, objectiven, nicht mehr von der leeren Subjectivität abhängigen Inhalt; dergleichen im Naturzustande noch fehlt, wo die Individuen, — wie sie auch seyn und was sie auch thun mögen, — sich Anerkennung erzwingen wollen.

Aus dem eben Gesagten erhellt aber, daß mit jenem, ein nothwendiges Moment in der Entwicklung des menschlichen Geistes ausmachenden Kampfe um Anerkennung der Zweikampf durchaus nicht verwechselt werden darf. Der Letztere fällt nicht, — wie der Erstere, — in den Naturzustand der Menschen, sondern in eine schon mehr oder weniger ausgebildete Form der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. Seine eigentliche weltgeschichtliche Stelle hat der Zweikampf im Feudalsystem, welches ein rechtlicher Zustand seyn sollte, es aber nur in sehr geringem Grade war. Da wollte der Ritter, — was er auch begangen

haben mochte, — dafür gelten, sich nichts vergeben zu haben, vollkommen fleckenlos zu seyn. Dies sollte der Zweikampf beweisen. Obgleich das Faustrecht in gewisse Formen gebracht war, so hatte dasselbe doch die Selbstsucht zur absoluten Grundlage; durch seine Ausübung wurde daher nicht ein Beweis vernünftiger Freiheit und wahrhaft staatsbürgerlicher Ehre, sondern vielmehr ein Beweis von Rohheit und häufig von der Unverschämtheit eines — trotz seiner Schlechtigkeit — auf äußerliche Ehre Anspruch machenden Sinnes gegeben. Bei den antiken Völkern kommt der Zweikampf nicht vor; denn ihnen war der Formalismus der leeren Subjectivität, — das Geltenwollen des Subjects in seiner unmittelbaren Einzelnheit, — durchaus fremd; sie hatten ihre Ehre nur in ihrer gediegenen Einheit mit dem sittlichen Verhältniß, welches der Staat ist. In unseren modernen Staaten aber ist der Zweikampf kaum für etwas Anderes zu erklären, als für ein gemachtes Sichzurückversetzen in die Rohheit des Mittelalters. Allenfalls konnte bei dem ehemaligen Militär der Zweikampf einen leidlich vernünftigen Sinn haben, — nämlich den, — daß das Individuum beweisen wollte: es habe noch einen höheren Zweck, als sich um des Groschens willen todt schlagen zu lassen.

§. 433.

Indem das Leben eben so wesentlich wie die Freiheit ist, so endigt sich der Kampf zunächst als einseitige Negation mit der Ungleichheit, daß das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewußtseyn erhält, sein Anerkanntseyn jedoch aufgiebt, das Andere aber an seiner Beziehung auf sich selbst festhält und vom Ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird: — das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft.

Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn ist die Erscheinung, aus welcher das Zusammenleben der Menschen, als ein Beginnen der Staaten,

hervorgegangen ist. Die Gewalt, welche in dieser Erscheinung Grund ist, ist darum nicht Grund des Rechts, sondern nur das nothwendige und berechtigte Moment im Uebergange des Zustandes des in die Begierde und Einzelnheit versenkten Selbstbewußtseyns in den Zustand des allgemeinen Selbstbewußtseyns. Jene Gewalt ist der äußerliche oder erscheinende Anfang der Staaten, nicht ihr substantielles Princip.

Zusatz. Das Verhältniß der Herrschaft und Knechtschaft enthält nur ein relatives Aufheben des Widerspruchs zwischen der in sich reflectirten Besonderheit und der gegenseitigen Identität der unterschiedenen selbstbewußt en Subjecte. Denn in diesem Verhältniß wird die Unmittelbarkeit des besonderen Selbstbewußtseyns zunächst nur auf der Seite des Knechtes aufgehoben, dagegen auf der Seite des Herrn erhalten. Während die Natürlichkeit des Lebens auf diesen beiden Seiten bestehen bleibt, gibt sich der Eigenwille des Knechtes an den Willen des Herren auf, — bekommt zu seinem Inhalte den Zweck des Gebieters, der seinestheils in sein Selbstbewußtseyn nicht den Willen des Knechtes, sondern bloß die Sorge für die Erhaltung der natürlichen Lebendigkeit desselben aufnimmt; dergestalt, daß in diesem Verhältniß die gesetzte Identität des Selbstbewußtseyns der aufeinander bezogenen Subjecte nur auf einseitige Weise zu Stande kommt.

Was das Geschichtliche des in Rede stehenden Verhältnisses betrifft, so kann hier bemerkt werden, daß die antiken Völker, — die Griechen und Römer, — sich noch nicht zum Begriff der absoluten Freiheit erhoben hatten, da sie nicht erkannten, daß der Mensch als solcher, — als dieses allgemeine Ich, — als vernünftiges Selbstbewußtseyn, — zur Freiheit berechtigt ist. Bei ihnen wurde vielmehr der Mensch nur dann für frei gehalten, wenn er als ein Freier geboren war. Die Freiheit hatte also bei ihnen noch die Bestimmung der Natürlich-

keit. Deßhalb gab es in ihren Freistaaten Sclaverei, und entstanden bei den Römern blutige Kriege, in denen die Sclaven sich frei zu machen, — zur Anerkennung ihrer ewigen Menschenrechte zu gelangen suchten.

§. 434.

Dies Verhältniß ist einerseits, da das Mittel der Herrschaft, der Knecht, in seinem Leben gleichfalls erhalten werden muß, Gemeinsamkeit des Bedürfnisses und der Sorge für dessen Befriedigung. An die Stelle der rohen Zerstörung des unmittelbaren Objects tritt die Erwerbung, Erhaltung und Formirung desselben als des Vermittelnden, worin die beiden Extreme der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit sich zusammenschließen; — die Form der Allgemeinheit in Befriedigung des Bedürfnisses ist ein dauerndes Mittel und eine die Zukunft berücksichtigende und sichernde Vorsorge.

§. 435.

Zweitens nach dem Unterschiede hat der Herr in dem Knechte und dessen Dienste die Anschauung des Geltens seines einzelnen Fürsichseyns; und zwar vermittelst der Aufhebung des unmittebaren Fürsichseyns, welche aber in einen Anderen fällt. — Dieser, der Knecht, aber arbeitet sich im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf, und macht in dieser Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, — den Uebergang zum allgemeinen Selbstbewußtseyn.

Zusatz. Indem der Knecht für den Herren, folglich nicht im ausschließlichen Interesse seiner eigenen Einzelnheit arbeitet, so erhält seine Begierde die Breite, nicht nur die Begierde eines Diesen zu seyn, sondern zugleich die eines Anderen in sich zu enthalten. Demnach erhebt sich der Knecht über die selbstische Einzelnheit seines natürlichen Willens und steht insofern, seinem Werthe nach, höher, als der in seiner Selbstsucht befangene, im Knechte nur seinen unmittelbaren Willen anschauende, von einem

unfreien Bewußtseyn auf formelle Weise anerkannte Herr. Jene Unterwerfung der Selbstsucht des Knechtes bildet den Beginn der wahrhaften Freiheit des Menschen. Das Erzittern der Einzelnheit des Willens, — das Gefühl der Nichtigkeit der Selbstsucht, — die Gewohnheit des Gehorsams, — ist ein nothwendiges Moment in der Bildung jedes Menschen. Ohne diese, den Eigenwillen brechende Zucht erfahren zu haben, wird Niemand frei, vernünftig und zum Befehlen fähig. Um frei zu werden, — um die Fähigkeit zur Selbstregierung zu erlangen, haben daher alle Völker erst durch die strenge Zucht der Unterwürfigkeit unter einen Herren hindurchgehen müssen. So war es, zum Beispiel, nothwendig, daß, nachdem Solon den Atheniensern demokratische, freie Gesetze gegeben hatte, Pisistratus sich eine Gewalt verschaffte, durch welche er die Athenienser zwang, jenen Gesetzen zu gehorchen. Erst als dieser Gehorsam Wurzel gefaßt hatte, wurde die Herrschaft der Pisistratiden überflüssig. So mußte auch Rom die strenge Regierung der Könige durchleben, bevor durch Brechung der natürlichen Selbstsucht jene bewunderungswürdige römische Tugend der zu allen Opfern bereiten Vaterlandsliebe entstehen konnte. — Die Knechtschaft und die Tyrannei sind also in der Geschichte der Völker eine nothwendige Stufe und somit etwas beziehungsweise Berechtigtes. Denen, die Knechte bleiben, geschieht kein absolutes Unrecht; denn wer für die Erringung der Freiheit das Leben zu wagen den Muth nicht besitzt, — Der verdient, Sclave zu sein; — und wenn dagegen ein Volk frei seyn zu wollen sich nicht bloß einbildet, sondern wirklich den energischen Willen der Freiheit hat, wird keine menschliche Gewalt dasselbe in der Knechtschaft des bloß leidenden Regiertwerdens zurückzuhalten vermögen.

Jener knechtische Gehorsam bildet, — wie gesagt, — nur den Anfang der Freiheit, weil Dasjenige, welchem sich dabei die natürliche Einzelnheit des Selbstbewußtseyns unterwirft, nicht der an-und-für-sich-seyende, wahrhaft allgemeine, ver-

nünftige Wille, sondern der einzelne, zufällige Wille eines anderen Subjectes ist. So tritt hier bloß das Eine Moment der Freiheit, — die Negativität der selbstsüchtigen Einzelnheit, — hervor; wogegen die positive Seite der Freiheit erst dann Wirklichkeit erhält, wenn — einerseits das knechtische Selbstbewußtseyn, ebensowohl von der Einzelnheit des Herren wie von seiner eigenen Einzelnheit sich losmachend, das an-und-für-sich-Vernünftige in dessen von der Besonderheit der Subjecte unabhängigen Allgemeinheit erfaßt, — und wenn andererseits das Selbstbewußtseyn des Herren durch die zwischen ihm und dem Knechte stattfindende Gemeinsamkeit des Bedürfnisses und der Sorge für die Befriedigung desselben, so wie durch die Anschauung der ihm im Knechte gegenständlichen Aufhebung des unmittelbaren einzelnen Willens dahin gebracht wird, diese Aufhebung auch in Bezug auf ihn selber, als das Wahrhafte zu erkennen und demnach seinen eigenen selbstischen Willen dem Gesetze des an-und-für-sich-seyenden Willens zu unterwerfen.

γ) Das allgemeine Selbstbewußtseyn.

§. 436.

Das allgemeine Selbstbewußtseyn ist das affirmative Wissen seiner selbst im andern Selbst, deren jedes als freie Einzelnheit absolute Selbstständigkeit hat, aber, vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom andern unterscheidet, allgemeines Selbstbewußtseyn und objectiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit insofern hat, als es im freien Andern sich anerkannt weiß, und dies weiß, in sofern es das andere anerkennt und dasselbe frei weiß.

Dies allgemeine Wiedererscheinen des Selbstbewußtseyns, — der Begriff, der sich in seiner Objectivität als mit sich identische Subjectivität und darum allgemein weiß, — ist die Form des Bewußtseyns der Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit, — der Familie, des Vaterlandes, des Staats, so wie aller

Tugenden, der Liebe, Freundschaft, Tapferkeit, der Ehre, des Ruhms. — Aber dies Erscheinen des Substantiellen kann auch vom Substantiellen getrennt und für sich in gehaltleerer Ehre, eitlem Ruhm, u. s. f. festgehalten werden.

Zusatz. Das durch den Begriff des Geistes herbeigeführte Resultat des Kampfes um Anerkennung ist das die dritte Stufe in dieser Sphäre bildende allgemeine Selbstbewußtseyn, — das heißt, — dasjenige freie Selbstbewußtseyn, für welches das ihm gegenständliche andere Selbstbewußtseyn nicht mehr, — wie auf der zweiten Stufe, — ein unfreies, sondern ein gleichfalls selbstständiges ist. Auf diesem Standpunkte haben sich also die auf einander bezogenen selbstbewußten Subjecte, durch Aufhebung ihrer ungleichen besonderen Einzelnheit, zu dem Bewußtseyn ihrer reellen Allgemeinheit, — ihrer Allen zukommenden Freiheit — und damit zur Anschauung ihrer bestimmten Identität mit einander erhoben. Der dem Knecht gegenüberstehende Herr war noch nicht wahrhaft frei; denn er schaute im Anderen noch nicht durchaus sich selber an. Erst durch das Freiwerden des Knechtes wird folglich auch der Herr vollkommen frei. In dem Zustande dieser allgemeinen Freiheit bin ich, indem ich in mich reflectirt bin, unmittelbar in den Anderen reflectirt, und umgekehrt beziehe ich mich, indem ich mich auf den Anderen beziehe, unmittelbar auf mich selber. Wir haben daher hier die gewaltige Diremtion des Geistes in verschiedene Selbste, die an-und-für-sich und für einander vollkommen frei, selbstständig, absolut spröde, widerstandleistend, — und doch zugleich mit einander identisch, somit nicht selbstständig, nicht undurchdringlich, sondern gleichsam zusammengeflossen sind. Dies Verhältniß ist durchaus speculativer Art; und wenn man meint: das Speculative sei etwas Fernes und Unfaßbares, so braucht man nur den Inhalt jenes Verhältnisses zu betrachten, um sich von der Grundlosigkeit jener Meinung zu überzeugen. Das Speculative oder Vernünftige und Wahre besteht in der

Einheit des Begriffs oder des Subjectiven und der Objectivität. Diese Einheit ist auf dem fraglichen Standpunkt offenbar vorhanden. Sie bildet die Substanz der Sittlichkeit, — namentlich der Familie, — der geschlechtlichen Liebe (da hat jene Einheit die Form der Besonderheit), — der Vaterlandsliebe, dieses Wollens der allgemeinen Zwecke und Interessen des Staats, — der Liebe zu Gott, — auch der Tapferkeit, wenn diese ein Daransetzen des Lebens an eine allgemeine Sache ist, — und endlich auch der Ehre, falls dieselbe nicht die gleichgültige Einzelnheit des Individuums, sondern etwas Substanzielles, wahrhaft Allgemeines, zu ihrem Inhalte hat.

§. 437.

Diese Einheit des Bewußtseyns und des Selbstbewußtseyns enthält zunächst die Einzelnen als in einander scheinende. Aber ihr Unterschied ist in dieser Identität die ganz unbestimmte Verschiedenheit, oder vielmehr ein Unterschied, der keiner ist. Ihre Wahrheit ist daher die an-und-für-sich seyende Allgemeinheit und Objectivität des Selbstbewußtseyns, — die Vernunft.

Die Vernunft, als die Idee (§. 213), erscheint hier in der Bestimmung, daß der Gegensatz des Begriffs und der Realität überhaupt, deren Einheit sie ist, hier die nähere Form des für sich existirenden Begriffs, des Bewußtseyns und des demselben gegenüber äußerlich vorhandenen Objectes gehabt hat.

Zusatz. Was wir im vorigen Paragraphen das allgemeine Selbstbewußtseyn genannt haben, — Das ist in seiner Wahrheit der Begriff der Vernunft, — der Begriff, insofern er nicht als bloß logische Idee, sondern als die zum Selbstbewußtseyn entwickelte Idee existirt. Denn, wie wir aus der Logik wissen, besteht die Idee in der Einheit des Subjectiven oder des Begriffs und der Objectivität. Als solche Einheit hat sich uns aber das allgemeine Selbstbewußtseyn gezeigt, da wir gesehen haben, daß dasselbe, in seinem absoluten Unterschiede von seinem Anderen, doch zugleich absolut identisch mit demselben ist.

Diese Identität der Subjectivität und der Objectivität macht eben die jetzt vom Selbstbewußtseyn erreichte Allgemeinheit aus, welche über jene beiden Seiten oder Besonderheiten übergreift und in welche diese sich auflösen. Indem aber das Selbstbewußtseyn zu dieser Allgemeinheit gelangt, hört es auf, Selbstbewußtseyn im eigentlichen oder engeren Sinne des Wortes zu seyn, weil zum Selbstbewußtseyn als solchem gerade das Festhalten an der Besonderheit des Selbstes gehört. Durch das Aufgeben dieser Besonderheit wird das Selbstbewußtseyn zur Vernunft. Der Name „Vernunft" hat an dieser Stelle nur den Sinn der zunächst noch abstracten oder formellen Einheit des Selbstbewußtseyns mit seinem Object. Diese Einheit begründet Dasjenige, was man, im bestimmten Unterschiede von dem Wahrhaften, das bloß Richtige nennen muß. Richtig ist meine Vorstellung durch ihre bloße Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, — auch wenn dieser seinem Begriffe äußerst wenig entspricht und somit fast gar keine Wahrheit hat. Erst, wenn mir der wahrhafte Inhalt gegenständlich wird, erhält meine Intelligenz in concretem Sinne die Bedeutung der Vernunft. In dieser Bedeutung wird die Vernunft am Schlusse der Entwicklung des theoretischen Geistes (§. 467) zu betrachten seyn, wo wir, von einem weiter, als bis jetzt, entwickelten Gegensatze des Subjectiven und Objectiven herkommend, die Vernunft als die inhaltsvolle Einheit dieses Gegensatzes erkennen werden.

c.

Die Vernunft.

§. 438.

Die an-und-für-sich-seyende Wahrheit, welche die Vernunft ist, ist die einfache Identität der Subjectivität des Begriffs und seiner Objectivität und Allgemeinheit. Die Allgemeinheit der Vernunft hat daher eben so sehr die Bedeutung des im Bewußtseyn als solchem nur gegebenen, aber nun selbst allge-

meinen, das Ich durchdringenden und befassenden Objects, als des reinen Ich, der über das Object übergreifenden und es in sich befassenden reinen Form.

§. 439.

Das Selbstbewußtseyn so die Gewißheit, daß seine Bestimmungen eben so sehr gegenständlich, Bestimmungen des Wesens der Dinge, als seine eigenen Gedanken sind, — ist die Vernunft, welche als diese Identität nicht nur die absolute Substanz, sondern die Wahrheit als Wissen ist. Denn sie hat hier zur eigenthümlichen Bestimmtheit, zur immanenten Form den für sich selbst existirenden reinen Begriff, Ich, die Gewißheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit. — Die wissende Wahrheit ist der Geist.

C.

Psychologie.

Der Geist.

§. 440.

Der Geist hat sich zur Wahrheit der Seele und des Bewußtseyns bestimmt, — jener einfachen unmittelbaren Totalität, und dieses Wissens, welches nun als unendliche Form von jenem Inhalte nicht beschränkt, nicht im Verhältnisse zu ihm als Gegenstande steht, sondern Wissen der substantiellen weder subjectiven noch objectiven Totalität ist. Der Geist fängt daher nur von seinem eigenen Seyn an und verhält sich nur zu seinen eigenen Bestimmungen.

Die Psychologie betrachtet deshalb die Vermögen oder allgemeinen Thätigkeitsweisen des Geistes als solchen, — Anschauen, Vorstellen, Erinnern u. s. f., Begierden u. s. f. — theils ohne den Inhalt, der nach der Erscheinung sich im empirischen Vorstellen, auch im Denken, wie in der Begierde und im Willen findet, theils ohne die beiden Formen, in der Seele als Naturbestimmung, in dem Bewußtseyn selbst als ein für sich vorhandener Gegenstand desselben, zu seyn. Dies ist jedoch nicht eine willkürliche Abstraction; der Geist ist selbst Dies, über die Natur und natürliche Bestimmtheit, wie über die Verwicklung mit einem äußerlichen Gegenstande, d. i. über das Materielle überhaupt erhoben zu seyn; wie sein Begriff sich ergeben hat. Er hat jetzt nur Dies zu thun, diesen Begriff seiner Freiheit zu realisiren, d. i. nur die Form der Unmittelbarkeit, mit der es wieder anfängt, aufzuheben. Der Inhalt, der zu Anschauungen erhoben wird, sind seine

Empfindungen, — wie seine Anschauungen, welche in Vorstellungen, — und sofort Vorstellungen, die in Gedanken verändert werden u. s. w.

Zusatz. Der freie Geist oder der Geist als solcher ist die Vernunft, wie sich dieselbe einerseits in die reine, unendliche Form, in das schrankenlose Wissen — und andererseits in das mit diesem identische Object trennt. Dies Wissen hat hier noch keinen weiteren Inhalt, als sich selber, — mit der Bestimmung, daß dasselbe alle Objectivität in sich befasse, — daß folglich das Object nicht etwas von außen an den Geist Kommendes und ihm Unfaßbares sey. So ist der Geist die schlechthin allgemeine, durchaus gegensatzlose Gewißheit seiner selbst. Er besitzt daher die Zuversicht, daß er in der Welt sich selber finden werde, — daß diese ihm befreundet seyn müsse, — daß, — wie Adam von Eva sagt, sie sey Fleisch von seinem Fleische, — so er in der Welt Vernunft von seiner eigenen Vernunft zu suchen habe. Die Vernunft hat sich uns als die Einheit des Subjectiven und Objectiven, — des für sich selber existirenden Begriffs und der Realität, — ergeben. Indem daher der Geist absolute Gewißheit seiner selbst, — Wissen der Vernunft ist; so ist er Wissen der Einheit des Subjectiven und Objectiven, — Wissen, daß sein Object der Begriff, und der Begriff objectiv ist. Dadurch zeigt sich der freie Geist als die Einheit der im ersten und im zweiten Haupttheile der Lehre vom subjectiven Geiste betrachteten beiden allgemeinen Entwicklungsstufen, — nämlich der Seele, dieser einfachen geistigen Substanz oder des unmittelbaren Geistes, — und des Bewußtseyns, oder des erscheinenden Geistes, des Sichtrennens jener Substanz. Denn die Bestimmungen des freien Geistes haben mit den seelenhaften das Subjective, — mit denen des Bewußtseyns hingegen das Objective gemein. Das Princip des freien Geistes ist, — das Seyende des Bewußtseyns als ein Seelenhaftes zu setzen, — und

umgekehrt das Seelenhafte zu einem Objectiven zu machen. Er steht, wie das Bewußtseyn, als Eine Seite dem Object gegenüber, und ist zugleich beide Seiten, also Totalität, wie die Seele. Während demnach die Seele die Wahrheit nur als unmittelbare, bewußtlose Totalität war, — und während dagegen im Bewußtseyn diese Totalität in das Ich und das ihm äußerliche Object getrennt wurde, das Wissen also dort noch keine Wahrheit hatte, — ist der freie Geist als die sich wissende Wahrheit zu erkennen.*)

Das Wissen der Wahrheit hat jedoch zunächst selber nicht die Form der Wahrheit; denn dasselbe ist auf der jetzt erreichten Entwicklungsstufe noch etwas Abstractes, — die formelle Identität des Subjectiven und Objectiven. Erst, wenn diese Identität zum wirklichen Unterschiede fortentwickelt ist und sich zur Identität ihrer selbst und ihres Unterschiedes gemacht hat, — wenn somit der Geist als bestimmt in sich unterschiedene Totalität hervortritt, — erst dann ist jene Gewißheit zu ihrer Bewahrheitung gekommen.

§. 441.

Die Seele ist endlich, in sofern sie unmittelbar oder von

---

*) Wenn daher die Menschen behaupten: man könne die Wahrheit nicht erkennen, so ist Dies die äußerste Lästerung. Die Menschen wissen dabei nicht, was sie sagen. Wüßten sie es, so verdienten sie, daß ihnen die Wahrheit entzogen würde. Die moderne Verzweiflung an der Erkennbarkeit der Wahrheit ist aller speculativen Philosophie, wie aller echten Religiosität, fremd. Ein ebenso religiöser wie denkender Dichter, — Dante, drückt seinen Glauben an die Erkennbarkeit der Wahrheit auf eine so prägnante Weise aus, daß wir uns erlauben, seine Worte hier mitzutheilen. Er sagt im vierten Gesange des Paradieses, Vers 124—130:

Jo veggio ben, che giammai non si sazia
  Nostro intelletto, se 'l Ver non lo illustra,
  Di fuor dal qual nessun vero si spazia.
Posasi in esso, come fera in lustra,
  Tosto che giunto l'ha; e giunger puollo; —
  Se non, ciascun disio sarebbe frustra.

Natur bestimmt ist; — das Bewußtseyn, in sofern es einen Gegenstand hat; — der Geist, in sofern er zwar nicht mehr einen Gegenstand, aber eine Bestimmtheit in seinem Wissen hat, nämlich durch seine Unmittelbarkeit, oder — was dasselbe ist, — dadurch, daß er subjectiv oder als der Begriff ist. Es ist dabei gleichgültig, was als sein Begriff und was als dessen Realität bestimmt wird. Die schlechthin unendliche objective Vernunft als sein Begriff gesetzt, so ist die Realität das Wissen oder die Intelligenz; — oder das Wissen als der Begriff genommen, so ist dessen Realität diese Vernunft und die Realisirung des Wissens besteht darin, sich dieselbe anzueignen. Die Endlichkeit des Geistes ist daher darin zu setzen, daß das Wissen das An- und Fürsichseyn seiner Vernunft nicht erfaßt, — oder eben so sehr darin, daß diese sich nicht zur vollen Manifestation im Wissen gebracht hat. Die Vernunft ist nur in sofern die unendliche, als sie die absolute Freiheit ist, daher sich ihrem Wissen voraussetzt und sich dadurch verendlicht, und zugleich die ewige Bewegung ist, diese Unmittelbarkeit aufzuheben, sich selbst zu begreifen und Wissen der Vernunft zu seyn.

Zusatz. Der freie Geist ist, wie wir gesehen haben, seinem Begriffe nach, vollkommene Einheit des Subjectiven und Objectiven, der Form und des Inhalts, folglich absolute Totalität und somit unendlich, ewig. Wir haben ihn als Wissen der Vernunft erkannt. Weil er Dies ist, — weil er das Vernünftige zu seinem Gegenstande hat, muß er als das unendliche Fürsichseyn der Subjectivität bezeichnet werden. Zum Begriffe des Geistes gehört daher, daß in ihm die absolute Einheit des Subjectiven und Objectiven nicht bloß an sich, sondern auch für sich, also Gegenstand des Wissens sey. Wegen dieser zwischen dem Wissen und seinem Gegenstande, — zwischen der Form und dem Inhalte, — herrschenden, alle Trennung und damit alle Veränderung ausschließenden bewußten Harmonie kann man den Geist, seiner Wahrheit nach, das Ewige, wie das

vollkommen Selige und Heilige nennen. Denn heilig darf nur Dasjenige genannt werden, was vernünftig ist und vom Vernünftigen weiß. Deßhalb hat weder die äußere Natur, noch die bloße Empfindung auf jenen Namen ein Recht. Die unmittelbare, nicht durch das vernünftige Wissen gereinigte Empfindung ist mit der Bestimmtheit des Natürlichen, Zufälligen, des Sich-selber-äußerlich-seyns, des Auseinanderfallens behaftet. An dem Inhalte der Empfindung und der natürlichen Dinge besteht daher die Unendlichkeit nur in etwas Formellem, Abstractem. Der Geist dagegen ist, — seinem Begriffe oder seiner Wahrheit nach, — unendlich oder ewig in diesem concreten und realen Sinne, daß er in seinem Unterschiede absolut mit sich identisch bleibt. Darum muß der Geist für das Ebenbild Gottes, — für die Göttlichkeit des Menschen erklärt werden.

In seiner Unmittelbarkeit, — denn auch der Geist als solcher giebt sich zunächst die Form der Unmittelbarkeit, — ist aber der Geist noch nicht wahrhaft Geist; — da steht vielmehr seine Existenz mit seinem Begriffe, mit dem göttlichen Urbilde, nicht in absoluter Uebereinstimmung, — da ist das Göttliche in ihm nur das erst zur vollkommenen Erscheinung herauszubildende Wesen. Unmittelbar hat folglich der Geist seinen Begriff noch nicht erfaßt, — ist er nur vernünftiges Wissen, — weiß sich aber noch nicht als solches. So ist der Geist, wie schon im Zusatze zum vorigen Paragraphen gesagt wurde, zunächst nur die unbestimmte Gewißheit der Vernunft, der Einheit des Subjectiven und Objectiven. Daher fehlt ihm hier noch die bestimmte Erkenntniß der Vernünftigkeit des Gegenstandes. Um zu dieser zu gelangen, muß der Geist den an sich vernünftigen Gegenstand von der demselben zunächst anklebenden Form der Zufälligkeit, Einzelnheit und Aeußerlichkeit befreien und dadurch sich selber von der Beziehung auf ein ihm Anderes frei machen. In den Weg dieser Befreiung fällt die Endlichkeit des Geistes. Denn, so lange dieser sein Ziel noch nicht erreicht hat, weiß er sich noch nicht

absolut identisch mit seinem Gegenstande, sondern findet sich durch denselben beschränkt.

Die Endlichkeit des Geistes darf aber nicht für etwas absolut Festes gehalten, sondern muß als eine Weise der Erscheinung des nichtsdestoweniger seinem Wesen nach unendlichen Geistes erkannt werden. Darin liegt, daß der endliche Geist unmittelbar ein Widerspruch, ein Unwahres — und zugleich der Proceß ist, diese Unwahrheit aufzuheben. Dies Ringen mit dem Endlichen, das Ueberwinden der Schranke, macht das Gepräge des Göttlichen im menschlichen Geiste aus und bildet eine nothwendige Stufe des ewigen Geistes. Wenn man daher von den Schranken der Vernunft spricht, so ist Dies noch ärger, als ein Sprechen von hölzernem Eisen seyn würde. Es ist der unendliche Geist selber, der sich als Seele, wie als Bewußtseyn sich selbst voraussetzt und dadurch verendlicht, aber ebenso diese selbstgemachte Voraussetzung, — diese Endlichkeit, — den an sich aufgehobenen Gegensatz des Bewußtseyns einerseits gegen die Seele und andererseits gegen ein äußerliches Object, — als aufgehoben setzt. Diese Aufhebung hat im freien Geiste eine andere Form, als im Bewußtseyn. Während für dieses die Fortbestimmung des Ich den Schein einer, von dessen Thätigkeit unabhängigen Veränderung des Objectes annimmt, — folglich die logische Betrachtung dieser Veränderung beim Bewußtseyn noch allein in uns fiel; — ist es für den freien Geist, daß er selber die sich entwickelnden und verändernden Bestimmungen des Objectes aus sich hervorbringt, — daß er selber die Objectivität subjectiv und die Subjectivität objectiv macht. Die von ihm gewußten Bestimmungen sind allerdings dem Objecte inwohnend, aber zugleich durch ihn gesetzt. Nichts ist in ihm ein nur Unmittelbares. Wenn man daher von „Thatsachen des Bewußtseyns" spricht, die für den Geist das Erste wären und ein Unvermitteltes, bloß Gegebenes für ihn bleiben müßten; so ist darüber zu bemerken, daß sich auf dem Standpunkte des Be-

wußtseyns allerdings vieles solches Gegebene findet, — daß aber der freie Geist diese Thatsachen nicht als ihm gegebene, sebstständige Sachen zu belassen, sondern als Thaten des Geistes, — als einen durch ihn gesetzten Inhalt, — zu erweisen und somit zu erklären hat.

§. 442.

Das Fortschreiten des Geistes ist Entwicklung, in sofern seine Existenz, das Wissen, in sich selbst das An-und-für-sich-bestimmtseyn, d. i. das Vernünftige zum Gehalte und Zweck hat, also die Thätigkeit des Uebersetzens dieses Zweckes in die Wirklichkeit rein nur der formelle Uebergang in die Manifestation und darin Rückkehr in sich ist. In sofern das Wissen mit seiner ersten Bestimmtheit behaftet, nur erst abstract oder formell ist, ist das Ziel des Geistes, die objective Erfüllung und damit zugleich die Freiheit seines Wissens hervorzubringen.

Es ist hiebei nicht an die mit der anthropologischen zusammenhängende Entwicklung des Individuums zu denken, nach welcher die Vermögen und Kräfte als nach einander hervortretend und in der Existenz sich äußernd betrachtet werden, — ein Fortgang, auf dessen Erkenntniß eine zeitlang (von der Condillacschen Philosophie) ein großer Werth gelegt worden ist, als ob solches vermeintliches natürliches Hervorgehen das Entstehen dieser Vermögen aufstellen und dieselben erklären sollte. Es ist hierin die Richtung nicht zu verkennen, die mannichfaltigen Thätigkeitsweisen des Geistes bei der Einheit desselben begreiflich zu machen, und einen Zusammenhang der Nothwendigkeit aufzuzeigen. Allein die dabei gebrauchten Kategorien sind dürftiger Art. Die dabei herrschende Bestimmung ist vornehmlich die, daß das Sinnliche zwar mit Recht als das Erste, als anfangende Grundlage genommen wird, daß aber von diesem Ausgangspunkte die weitern Bestimmungen nur auf affirmative Weise hervorgehend erscheinen, und das Negative der Thätigkeit des Geistes, wodurch

jener Stoff vergeistigt und als Sinnliches aufgehoben wird, verkannt und übersehen ist. Das Sinnliche ist in jener Stellung nicht blos das empirische Erste, sondern bleibt so, daß es die wahrhaft substantielle Grundlage seyn solle.

Ebenso, wenn die Thätigkeiten des Geistes nur als Aeußerungen, Kräfte überhaupt, etwa mit der Bestimmung von Nützlichkeit, d. h. als zweckmäßig für irgend ein anderes Interesse der Intelligenz oder des Gemüths betrachtet werden, so ist kein Endzweck vorhanden. Dieser kann nur der Begriff selbst seyn, und die Thätigkeit des Begriffs nur ihn selbst zum Zwecke haben, — d. h. — die Form der Unmittelbarkeit oder der Subjectivität aufzuheben, sich zu erreichen und zu fassen, sich zu sich selbst zu befreien. Auf diese Weise sind die sogenannten Vermögen des Geistes in ihrer Unterschiedenheit nur als Stufen dieser Befreiung zu betrachten. Und Dies ist allein fur die vernünftige Betrachtungsweise des Geistes und seiner verschiedenen Thätigkeiten zu halten.

Zusatz. Die Existenz des Geistes, das Wissen, ist die absolute Form, — das heißt, — die den Inhalt in sich selber habende Form, — oder der als Begriff existirende, seine Realität sich selber gebende Begriff. Daß der Inhalt oder Gegenstand dem Wissen ein gegebener, ein von außen an dasselbe kommender sey, ist daher nur ein Schein, durch dessen Aufhebung der Geist sich als Das erweist, was er an sich ist, — nämlich das absolute Sichselbstbestimmen, die unendliche Negativität des ihm- und sich selber Aeußerlichen, das alle Realität aus sich hervorbringende Ideelle. Das Fortschreiten des Geistes hat folglich nur den Sinn, daß jener Schein aufgehoben werde, — daß das Wissen sich als die allen Inhalt aus sich entwickelnde Form bewähre. Weit entfernt also, daß die Thätigkeit des Geistes auf ein bloßes Aufnehmen des Gegebenen beschränkt sey, hat man vielmehr dieselbe eine schaffende zu nennen, wenngleich die Productionen des Geistes, in-

sofern er nur der subjective ist, noch nicht die Form unmittelbarer Wirklichkeit erhalten, sondern mehr oder weniger ideelle bleiben.

§. 443.

Wie das Bewußtseyn zu seinem Gegenstande die vorhergehende Stufe, — die natürliche Seele — hat (§. 413); so hat oder macht vielmehr der Geist das Bewußtseyn zu seinem Gegenstande; — d. i. während dieses nur an sich die Identität des Ich mit seinem Andern ist (§. 415), so setzt sie der Geist für sich, daß nun Er sie wisse, diese concrete Einheit. Seine Productionen sind nach der Vernunftbestimmung, daß der Inhalt sowohl der an sich seyende, als nach der Freiheit der seinige sey. Somit, indem er in seinem Anfange bestimmt ist, ist diese Bestimmtheit die gedoppelte, — die des Seyenden und die des Seinigen; — nach jener etwas als seyend in sich zu finden, nach dieser es nur als das Seinige zu setzen. Der Weg des Geistes ist daher:

a) theoretisch zu seyn, — es mit dem Vernünftigen als seiner unmittelbaren Bestimmtheit zu thun zu haben und dasselbe nun als das Seinige zu setzen; — oder das Wissen von der Voraussetzung und damit von seiner Abstraction zu befreien, und die Bestimmtheit subjectiv zu machen. Indem die Bestimmtheit als die seinige gesetzt, — das Wissen folglich als in sich an-und-für-sich-bestimmt, hiemit als freie Intelligenz ist, so ist es

b) Wille, praktischer Geist, welcher zunächst gleichfalls formell ist, einen Inhalt als nur den seinigen hat, unmittelbar will und nun seine Willensbestimmung von ihrer Subjectivität als der einseitigen Form seines Inhalts befreit, so daß er

c) sich als freier Geist gegenständlich wird, in welchem jene gedoppelte Einseitigkeit aufgehoben ist.

Zusatz. Während man vom Bewußtseyn, — da dasselbe das Object unmittelbar hat, — nicht wohl sagen kann,

daß es *Trieb* habe; muß dagegen der *Geist* als Trieb gefaßt werden, weil er wesentlich Thätigkeit, und zwar zunächst

1) diejenige Thätigkeit ist, durch welche das scheinbar *fremde* Object, statt der Gestalt eines Gegebenen, Vereinzelten und Zufälligen, die Form eines Erinnerten, Subjectiven, Allgemeinen, Nothwendigen und Vernünftigen erhält. Dadurch daß der Geist diese Veränderung mit dem Objecte vornimmt, reagirt er gegen die Einseitigkeit des auf die Objecte als auf *unmittelbar seyende* sich beziehenden, dieselben nicht als subjectiv wissenden *Bewußtseyns*, — und ist so *theoretischer* Geist. In diesem herrscht der Trieb des *Wissens*, — der Drang nach *Kenntnissen*. Vom Inhalt der Kenntnisse weiß ich, daß er *ist*, Objectivität hat, — und zugleich, daß er *in mir*, also *subjectiv* ist. Das Object hat also hier nicht mehr, — wie auf dem Standpunkt des Bewußtseyns, — die Bestimmung eines *Negativen* gegen das Ich.

2) Der *praktische* Geist nimmt den umgekehrten Ausgangspunkt; er fängt nicht, — wie der theoretische Geist, — vom scheinbar selbstständigen Objecte, sondern von seinen *Zwecken* und *Interessen*, also von *subjectiven* Bestimmungen an, und schreitet erst dazu fort, dieselben zu einem Objectiven zu machen. Indem er Dies thut, reagirt er ebenso gegen die einseitige Subjectivität des in sich verschlossenen *Selbstbewußtseyns*, wie der theoretische Geist gegen das von einem gegebenen Gegenstand abhängige *Bewußtseyn*.

Der theoretische und der praktische Geist integriren sich daher gegenseitig, eben weil sie auf die angegebene Weise von einander unterschieden sind. Dieser Unterschied ist jedoch kein absoluter; denn auch der *theoretische* Geist hat es mit *seinen eigenen* Bestimmungen, mit Gedanken zu thun; und umgekehrt sind die Zwecke des *vernünftigen Willens* nicht etwas dem *besondern Subject* Angehöriges, sondern etwas *An-und-für-sich-seyendes*. Beide Weisen des Geistes sind Formen

der Vernunft; denn sowohl im theoretischen wie im praktischen Geiste wird, — obgleich auf verschiedenen Wegen, — Dasjenige hervorgebracht, worin die Vernunft besteht, — eine Einheit des Subjectiven und Objectiven. — Zugleich haben jedoch jene doppelten Formen des subjectiven Geistes mit einander den Mangel gemein, daß in beiden von der scheinbaren Getrenntheit des Subjectiven und Objectiven ausgegangen wird und die Einheit dieser entgegengesetzten Bestimmungen erst hervorgebracht werden soll; — ein Mangel, der in der Natur des Geistes liegt, da dieser nicht ein Seyendes, unmittelbar Vollendetes, sondern vielmehr das Sichselbsthervorbringende, — die reine Thätigkeit, — Aufheben der an sich von ihm selbst gemachten Voraussetzung des Gegensatzes vom Subjectiven und Objectiven ist.

§. 444.

Der theoretische sowohl wie der praktische Geist sind noch in der Sphäre des subjectiven Geistes überhaupt. Sie sind nicht als passiv und activ zu unterscheiden. Der subjective Geist ist hervorbringend; aber seine Productionen sind formell. — Nach innen ist die Production des theoretischen Geistes nur seine ideelle Welt und das Gewinnen der abstracten Selbstbestimmung in sich. — Der praktische Geist hat es zwar nur mit Selbstbestimmungen, seinem eigenen aber ebenfalls noch formellen Stoffe, folglich mit beschränktem Inhalte zu thun, für den er die Form der Allgemeinheit gewinnt. — Nach außen, — indem der subjective Geist Einheit der Seele und des Bewußtseyns, hiemit auch seyende, in Einem anthropologische und dem Bewußtseyn gemäße Realität ist, — sind seine Producte, im theoretischen das Wort, und im praktischen (noch nicht That und Handlung) Genuß.

Die Psychologie gehört, wie die Logik, zu denjenigen Wissenschaften, die in neuern Zeiten von der allgemeinern Bildung des Geistes und dem tiefern Begriffe der Vernunft noch am wenigsten Nutzen gezogen haben, und befindet sich

noch immer in einem höchst schlechten Zustande. Es ist ihr zwar durch die Wendung der Kantischen Philosophie eine größere Wichtigkeit beigelegt worden, — sogar die, daß sie, — und zwar in ihrem empirischen Zustande, — die Grundlage der Metaphysik ausmachen solle, da diese Wissenschaft in nichts Anderem bestehe, als darin, die Thatsachen des menschlichen Bewußtseyns, — und zwar als Thatsachen, wie sie gegeben sind, — empirisch aufzufassen und sie zu zergliedern. Mit dieser Stellung der Psychologie, wobei sie mit Formen aus dem Standpunkte des Bewußtseyns und mit Anthropologie vermischt wird, hat sich für ihren Zustand selbst nichts verändert, sondern nur Dies hinzugefügt, daß auch für die Metaphysik und die Philosophie überhaupt, wie für den Geist als solchen, auf die Erkenntniß der Nothwendigkeit Dessen, was an-und-für-sich ist, — auf den Begriff und die Wahrheit, — Verzicht geleistet worden ist.

Zusatz. Nur die Seele ist passiv, — der freie Geist aber wesentlich activ, producirend. Man irrt daher, wenn man mitunter den theoretischen Geist vom praktischen auf die Weise unterscheidet, daß man den ersteren als das Passive, den letzteren hingegen als das Active bezeichnet. Der Erscheinung nach, hat dieser Unterschied allerdings seine Richtigkeit. Der theoretische Geist scheint nur aufzunehmen, was vorhanden ist; wogegen der praktische Geist etwas noch nicht äußerlich Vorhandenes hervorbringen soll. In Wahrheit ist aber, wie schon im Zusatz zu §. 442 angedeutet wurde, der theoretische Geist nicht ein bloß passives Aufnehmen eines Anderen, eines gegebenen Objects, sondern zeigt sich als activ dadurch, daß er den an sich vernünftigen Inhalt des Gegenstandes aus der Form der Aeußerlichkeit und Einzelnheit in die Form der Vernunft erhebt. Umgekehrt hat aber auch der praktische Geist eine Seite der Passivität, da ihm sein Inhalt zunächst, — obschon nicht von außen, — doch innerlich gegeben, somit ein unmittelbarer,

nicht durch die Thätigkeit des vernünftigen Willens gesetzter ist und zu einem solchen Gesetzten erst vermittelst des denkenden Wissens, also vermittelst des theoretischen Geistes, gemacht werden soll.

Für nicht weniger unwahr, als die ebenbesprochene Unterscheidung des Theoretischen und Praktischen, muß die Unterscheidung erklärt werden, nach welcher die Intelligenz das Beschränkte, der Wille dagegen das Unbeschränkte seyn soll. Gerade umgekehrt kann der Wille für das Beschränktere erklärt werden, weil derselbe sich mit der äußerlichen, widerstandleistenden Materie, mit der ausschließenden Einzelnheit des Wirklichen, in Kampf einläßt und zugleich anderen menschlichen Willen sich gegenüber hat; während die Intelligenz als solche in ihrer Aeußerung nur bis zum Worte, — dieser flüchtigen, verschwindenden, in einem widerstandslosen Element erfolgenden, ganz ideellen Realisation, — fortgeht, also in ihrer Aeußerung vollkommen bei sich bleibt, — sich in sich selber befriedigt, — sich als Selbstzweck, als das Göttliche erweist, und — in der Form des begreifenden Erkennens — die unbeschränkte Freiheit und Versöhnung des Geistes mit sich selber zu Stande bringt.

Beide Weisen des subjectiven Geistes, — die Intelligenz sowohl wie der Wille, — haben indeß zunächst nur formelle Wahrheit. Denn in beiden entspricht der Inhalt nicht unmittelbar der unendlichen Form des Wissens, so daß also diese Form noch nicht wahrhaft erfüllt ist.

Im Theoritischen wird der Gegenstand wohl einerseits subjectiv, andererseits bleibt aber zunächst noch ein Inhalt des Gegenstandes außerhalb der Einheit mit der Subjectivität zurück. Deßhalb bildet hier das Subjective nur eine das Object nicht absolut durchdringende Form und ist somit das Object nicht durch und durch ein vom Geiste Gesetztes. — In der praktischen Sphäre dagegen hat das Subjective unmittelbar noch keine wahrhafte Objectivität, da dasselbe in seiner Unmittelbarkeit nicht etwas

absolut Allgemeines, An-und-für-sich-seyendes, sondern etwas der Einzelnheit des Individuums Angehöriges ist.

Wenn der Geist seinen eben dargestellten Mangel überwunden hat, — wenn also sein Inhalt nicht mehr mit seiner Form in Zwiespalt steht, — die Gewißheit der Vernunft, der Einheit des Subjectiven und Objectiven nicht mehr formell, vielmehr erfüllt ist, — wenn demnach die Idee den alleinigen Inhalt des Geistes bildet, — dann hat der subjective Geist sein Ziel erreicht und geht in den objectiven Geist über. Dieser weiß seine Freiheit, — erkennt, daß seine Subjectivität in ihrer Wahrheit die absolute Objectivität selbst ausmacht, — und erfaßt sich nicht bloß in sich als Idee, sondern bringt sich als eine äußerlich vorhandene Welt der Freiheit hervor.

a.

Der theoretische Geist.

§. 445.

Die Intelligenz findet sich bestimmt; Dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht. Als Wissen aber ist sie Dies, das Gefundene als ihr Eigenes zu setzen. Ihre Thätigkeit hat es mit der leeren Form zu thun, die Vernunft zu finden; und ihr Zweck ist, daß ihr Begriff für sie sey, d. i. für sich Vernunft zu seyn; womit in Einem der Inhalt für sie vernünftig wird. Diese Thätigkeit ist Erkennen. Das formelle Wissen der Gewißheit erhebt sich, da die Vernunft concret ist, zum bestimmten und begriffgemäßen Wissen. Der Gang dieser Erhebung ist selbst vernünftig, und ein durch den Begriff bestimmter, nothwendiger Uebergang einer Bestimmung der intelligenten Thätigkeit (eines sogenannten Vermögens des Geistes) in die andere. Die Widerlegung des Scheines, das Vernünftige zu finden, die das Erkennen ist, geht aus von der Gewißheit, — d. i. — dem Glauben der Intelligenz an ihre Fähigkeit, ver-

nünftig zu wissen, — an die Möglichkeit, sich die Vernunft aneignen zu können, die sie und der Inhalt an sich ist.

Die Unterscheidung der Intelligenz von dem Willen hat oft den unrichtigen Sinn, daß beide als eine fixe, von einander getrennte Existenz genommen werden, so daß das Wollen ohne Intelligenz, oder die Thätigkeit der Intelligenz willenlos seyn könne. Die Möglichkeit, daß, — wie es genannt wird, — der Verstand ohne das Herz, und das Herz ohne den Verstand gebildet werden könne, — daß es auch einseitigerweise verstandlose Herzen, und herzlose Verstande gibt, — zeigt auf jeden Fall nur Dies an, daß schlechte, in sich unwahre Existenzen Statt haben. Aber die Philosophie ist es nicht, welche solche Unwahrheiten des Daseyns und der Vorstellung für die Wahrheit, — das Schlechte für die Natur der Sache, — nehmen soll. — Eine Menge sonstiger Formen, die von der Intelligenz gebraucht werden, — daß sie Eindrücke von Außen empfange, sie aufnehme, — daß die Vorstellungen durch Einwirkungen äußerlicher Dinge als der Ursachen entstehen u. s. f. — gehören einem Standpunkte von Kategorien an, der nicht der Standpunkt des Geistes und der philosophischen Betrachtung ist.

Eine beliebte Reflexionsform ist die der Kräfte und Vermögen der Seele, der Intelligenz oder des Geistes. — Das Vermögen ist, wie die Kraft, die fixirte Bestimmtheit eines Inhalts, als Reflexion-in-sich vorgestellt. Die Kraft (§. 136) ist zwar die Unendlichkeit der Form, des Innern und des Aeußern; aber ihre wesentliche Endlichkeit enthält die Gleichgültigkeit des Inhalts gegen die Form (ebendas. Anm.). Hierin liegt das Vernunftlose, das durch diese Reflexions-Form und die Betrachtung des Geistes als einer Menge von Kräften in denselben, so wie auch in die Natur, gebracht wird. Was an seiner Thätigkeit unterschieden werden kann, wird als eine selbstständige Be-

stimmtheit festgehalten, und der Geist auf diese Weise zu einer verknöcherten, mechanischen Sammlung gemacht. Es macht dabei ganz und gar keinen Unterschied, ob statt der Vermögen und Kräfte der Ausdruck Thätigkeiten gebraucht wird. Das Isoliren der Thätigkeiten macht den Geist ebenso nur zu einem Aggregatwesen, und betrachtet das Verhältniß derselben als eine äußerliche, zufällige Beziehung.

Das Thun der Intelligenz als theoretischen Geistes ist Erkennen genannt worden, — nicht in dem Sinne, daß sie unter Anderem auch erkenne, außerdem aber auch anschaue, vorstelle, sich erinnere, einbilde u. s. f. Eine solche Stellung hängt zunächst mit dem so eben gerügten Isoliren der Geistesthätigkeiten, — aber ferner hängt damit auch die große Frage neuerer Zeit zusammen, ob wahrhaftes Erkennen, d. i. die Erkenntniß der Wahrheit möglich sey; so daß, wenn wir einsehen, sie sey nicht möglich, wir das Bestreben danach aufzugeben haben. Die vielen Seiten, Gründe und Kategorien, mit welchen eine äußerliche Reflexion den Umfang dieser Frage anschwellt, finden ihre Erledigung an ihrem Orte; je äußerlicher der Verstand sich dabei verhält, desto diffuser wird ihm ein einfacher Gegenstand. Hier ist die Stelle des einfachen Begriffs des Erkennens, welcher dem ganz allgemeinen Gesichtspunkt jener Frage entgegentritt, — nämlich dem, die Möglichkeit des wahrhaften Erkennens überhaupt in Frage zu stellen, und es für eine Möglichkeit und Willkür auszugeben, das Erkennen zu treiben oder aber es zu unterlassen. Der Begriff des Erkennens hat sich als die Intelligenz selbst, — als die Gewißheit der Vernunft ergeben; die Wirklichkeit der Intelligenz ist nun das Erkennen selbst. Daraus folgt, daß es ungereimt ist, von der Intelligenz und doch zugleich von der Möglichkeit oder Willkür des Erkennens zu sprechen. Wahrhaft aber ist das Erkennen, eben in sofern sie es verwirklicht, d. i. den Begriff desselben für sich setzt. Diese for-

melle Bestimmung hat ihren concreten Sinn in Demselben, worin das Erkennen ihn hat. Die Momente seiner realisirenden Thätigkeit sind Anschauen, Vorstellen, Erinnern u. s. f.; diese Thätigkeiten haben keinen andern immanenten Sinn; ihr Zweck ist allein der Begriff des Erkennens (s. Anm. §. 445). Nur wenn sie isolirt werden, so wird theils vorgestellt, daß sie für etwas Anderes, als für das Erkennen nützlich seyen, theils daß sie die Befriedigung desselben für sich selbst gewähren, und dabei wird das Genußreiche des Anschauens, der Erinnerung, des Phantasirens u. s. f. gerühmt. Auch isolirtes, d. i., geistloses Anschauen, Phantasiren u. s. f. kann freilich Befriedigung gewähren; was in der physischen Natur die Grundbestimmtheit ist, — nämlich das Außersichseyn, die Momente der immanenten Vernunft außereinander darzustellen, — Das vermag in der Intelligenz theils die Willkür, theils geschieht es ihr, insofern sie selbst nur natürlich, ungebildet ist. Die wahre Befriedigung aber, — Das giebt man zu, — gewährt nur von ein Verstand und Geist durchdrungenes Anschauen, vernünftiges Vorstellen, von Vernunft durchdrungene, Ideen darstellende Productionen der Phantasie u. s. f., d. i. erkennendes Anschauen, Vorstellen u. s. f. Das Wahre, das solcher Befriedigung zugeschrieben wird, liegt darin, daß das Anschauen, Vorstellen u. s. f. nicht isolirt, sondern nur als Moment der Totalität, des Erkennens selbst, vorhanden ist.

Zusatz. Wie schon im Zusatz zu Paragraph 441 bemerkt wurde, hat auch der durch die Negation der Seele und des Bewußtseyns vermittelte Geist selber zunächst noch die Form der Unmittelbarkeit, — folglich den Schein, sich äußerlich zu seyn, — sich, gleich dem Bewußtseyn, auf das Vernünftige als auf ein außer ihm Seyendes, nur Vorgefundenes, nicht durch ihn Vermitteltes zu beziehen. Durch Aufhebung jener ihm vorangegangenen beiden Hauptentwicklungsstufen, — dieser von ihm sich selber gemachten Voraussetzungen, —

hat sich uns aber der Geist bereits als das Sich-mit-sich-selbst-vermittelnde, — als das aus seinem Anderen sich in sich Zurücknehmende, — als Einheit des Subjectiven und des Objectiven gezeigt. Die Thätigkeit des zu sich selber gekommenen, das Object an sich schon als ein aufgehobenes in sich enthaltenden Geistes geht daher nothwendig darauf aus, auch jenen Schein der Unmittelbarkeit seiner selbst und seines Gegenstandes, — die Form des bloßen Findens des Objectes, — aufzuheben. — Zunächst erscheint sonach allerdings die Thätigkeit der Intelligenz als eine formelle, unerfüllte, — der Geist folglich als unwissend; und es handelt sich zuvörderst darum, diese Unwissenheit wegzubringen. Zu dem Ende erfüllt sich die Intelligenz mit dem ihr unmittelbar gegebenen Objecte, welches, — eben wegen seiner Unmittelbarkeit, — mit aller Zufälligkeit, Nichtigkeit und Unwahrheit des äußerlichen Daseyns behaftet ist. Bei dieser Aufnahme des unmittelbar sich darbietenden Inhaltes der Gegenstände bleibt aber die Intelligenz nicht stehen; sie reinigt vielmehr den Gegenstand von Dem, was an ihm als rein äußerlich, als zufällig und nichtig sich zeigt. Während also dem Bewußtseyn, wie wir gesehen haben, seine Fortbildung von der für sich erfolgenden Veränderung der Bestimmungen seines Objectes auszugehen scheint; — ist die Intelligenz dagegen als diejenige Form des Geistes gesetzt, in welcher er selber den Gegenstand verändert und durch die Entwicklung desselben auch sich zur Wahrheit fortentwickelt. Indem die Intelligenz den Gegenstand von einem Aeußerlichen zu einem Innerlichen macht, verinnerlicht sie sich selbst. Dies Beides, — die Innerlichmachung des Gegenstandes und die Erinnerung des Geistes ist Ein und Dasselbe. Dasjenige, von welchem der Geist ein vernünftiges Wissen hat, wird somit eben dadurch, daß es auf vernünftige Weise gewußt wird, zu einem vernünftigen Inhalt. — Die Intelligenz streift also die Form der Zufälligkeit dem Gegenstande ab, erfaßt dessen vernünftige Natur, setzt dieselbe somit

subjectiv, — und bildet dadurch zugleich umgekehrt die Subjectivität zur Form der objectiven Vernünftigkeit aus. — So wird das zuerst abstracte, formelle Wissen zum concreten, mit dem wahrhaften Inhalt angefüllten, also objectiven Wissen. Wenn die Intelligenz zu diesem, durch ihren Begriff ihr gesetzten Ziele gelangt, ist sie in Wahrheit Das, was sie zunächst nur seyn soll, — nämlich das Erkennen. Dasselbe muß vom bloßen Wissen wohl unterschieden werden. Denn schon das Bewußtseyn ist Wissen. Der freie Geist aber begnügt sich nicht mit dem einfachen Wissen; er will erkennen, — das heißt, — er will nicht nur wissen, daß ein Gegenstand ist und was derselbe überhaupt, so wie, seinen zufälligen, äußerlichen Bestimmungen nach ist, — sondern er will wissen, worin die bestimmte substanzielle Natur des Gegenstandes besteht. Dieser Unterschied des Wissens und des Erkennens ist etwas dem gebildeten Denken ganz Geläufiges. So sagt man, — zum Beispiel: Wir wissen zwar, daß Gott ist, aber wir vermögen ihn nicht zu erkennen. Der Sinn dieser Behauptung ist der, daß wir wohl eine unbestimmte Vorstellung von dem abstracten Wesen Gottes haben, dagegen dessen bestimmte, concrete Natur zu begreifen außer Stande seyn sollen. Diejenigen, die so sprechen, können — für ihre eigene Person — vollkommen Recht haben. Denn, obgleich auch diejenige Theologie, die Gott für unerkennbar erklärt, um denselben herum exegetisch, kritisch und historisch sich sehr viel zu schaffen macht, und sich auf diese Weise zu einer weitläuftigen Wissenschaft aufschwellt; so bringt sie es doch nur zu einem Wissen von Aeußerlichem, — excernirt dagegen den substanziellen Inhalt ihres Gegenstandes als etwas für ihren schwachen Geist Unverdauliches, und verzichtet sonach auf die Erkenntniß Gottes, da, wie gesagt, zum Erkennen das Wissen von äußerlichen Bestimmtheiten nicht ausreicht, sondern dazu das Erfassen der substanziellen Bestimmtheit des Gegenstandes nothwendig ist. Solche

Wissenschaft, wie die eben genannte, steht auf dem Standpunkt des Bewußtseyns, — nicht auf dem der wahrhaften Intelligenz, die man mit Recht sonst auch Erkenntnißvermögen nannte; nur daß der Ausdruck Vermögen die schiefe Bedeutung einer bloßen Möglichkeit hat.

Behufs der Uebersichtlichkeit wollen wir jetzt versicherungsweise den formellen Gang der Entwicklung der Intelligenz zum Erkennen im Voraus angeben. Derselbe ist folgender:

Zuerst hat die Intelligenz ein unmittelbares Object,

Dann zweitens einen in sich reflectirten, erinnerten Stoff,

Endlich drittens einen ebensowohl subjectiven wie objectiven Gegenstand.

So entstehen die drei Stufen:

α) des auf ein unmittelbar einzelnes Object bezogenen, stoffartigen Wissens, — oder der Anschauung,

β) der aus dem Verhältniß zur Einzelnheit des Objectes sich in sich zurücknehmenden und das Object auf ein Allgemeines beziehenden Intelligenz, — oder der Vorstellung,

γ) der das concret Allgemeine der Gegenstände begreifenden Intelligenz, — oder des Denkens in dem bestimmten Sinne, daß Dasjenige, was wir denken, auch ist, — auch Objectivität hat.

α) Die Stufe der Anschauung,

des unmittelbaren Erkennens, oder des mit der Bestimmung der Vernünftigkeit gesetzten, von der Gewißheit des Geistes durchdrungenen Bewußtseyns zerfällt wieder in drei Unterabtheilungen:

1) Die Intelligenz fängt hier von der Empfindung des unmittelbaren Stoffes an;

2) entwickelt sich dann zu der das Object ebenso von sich abtrennenden wie fixirenden Aufmerksamkeit,
3) und wird auf diesem Wege zu der das Object als ein Sichselber-äußerliches setzenden eigentlichen Anschauung.

β) Die zweite Hauptstufe der Intelligenz aber, — die Vorstellung umfaßt die drei Stufen:

αα) der Erinnerung,
ββ) der Einbildungskraft,
γγ) des Gedächtnisses.

γ) Endlich die dritte Hauptstufe in dieser Sphäre, — das Denken hat zum Inhalt:

1) den Verstand,
2) das Urtheil und
3) die Vernunft.

α) Anschauung.

§. 446.

Der Geist, der als Seele natürlich bestimmt, — als Bewußtseyn im Verhältniß zu dieser Bestimmtheit als zu einem äußern Objecte ist, — als Intelligenz aber sich selbst so bestimmt findet, — ist 1) sein dumpfes Weben in sich, worin er sich stoffartig ist und den ganzen Stoff seines Wissens hat. Um der Unmittelbarkeit willen, in welcher er so zunächst ist, ist er darin schlechthin nur als ein einzelner und gemein-subjectiver, und erscheint so als fühlender.

Wenn schon früher (§. 399. ff.) das Gefühl als eine Existenzweise der Seele vorkam, so hat das Finden oder die Unmittelbarkeit daselbst wesentlich die Bestimmung des natürlichen Seyns oder der Leiblichkeit, hier aber nur abstract die der Unmittelbarkeit überhaupt.

Zusatz. Wir haben schon zweimal vom Gefühl zu sprechen gehabt; jedoch jedesmal in einer verschiedenen Beziehung.

Zuerst hatten wir dasselbe bei der Seele — und zwar näher da — zu betrachten, wo dieselbe, aus ihrem in sich verschlossenen Naturleben erwachend, die Inhaltsbestimmungen ihrer schlafenden Natur in sich selber findet und eben dadurch empfindend ist, durch Aufhebung der Beschränktheit der Empfindung aber zum Gefühl ihres Selbstes, ihrer Totalität gelangt und endlich, sich als Ich erfassend, zum Bewußtseyn erwacht. — Auf dem Standpunkte des Bewußtseyns wurde zum zweiten Male vom Gefühl gesprochen. Da waren aber die Gefühlsbestimmungen der von der Seele abgetrennte, in der Gestalt eines selbstständigen Objectes erscheinende Stoff des Bewußtseyns. — Jetzt endlich drittens hat das Gefühl die Bedeutung, diejenige Form zu seyn, welche der die Einheit und Wahrheit der Seele und des Bewußtseyns bildende Geist als solcher zunächst sich gibt. In diesem ist der Inhalt des Gefühls von der zwiefachen Einseitigkeit befreit, welche derselbe — einerseits auf dem Standpunkt der Seele und andererseits auf dem des Bewußtseyns — hatte. Denn nun hat jener Inhalt die Bestimmung, an sich ebensowohl objectiv wie subjectiv zu seyn; und die Thätigkeit des Geistes richtet sich jetzt nur darauf, ihn als Einheit des Subjectiven und des Objectiven zu setzen.

§. 447

Die Form des Gefühls ist, daß es zwar eine bestimmte Affection, aber diese Bestimmtheit einfach ist. Darum hat das Gefühl, wenn sein Inhalt auch der gediegenste und wahrste ist, die Form zufälliger Particularität, — außerdem, daß der Inhalt eben sowohl der dürftigste und unwahrste seyn kann.

Daß der Geist in seinem Gefühle den Stoff seiner Vorstellungen hat, ist eine sehr allgemeine Voraussetzung, aber gewöhnlich in dem entgegengesetzten Sinne von dem, den dieser Satz hier hat. Gegen die Einfachheit des Gefühls pflegt vielmehr das Urtheil überhaupt, — die Unterscheidung des Bewußtseyns in ein Subject und Object, — als das Ursprüng-

liche vorausgesetzt zu werden; — so wird dann die Bestimmtheit der Empfindung von einem selbstständigen äußerlichen oder innerlichen Gegenstande abgeleitet. Hier in der Wahrheit des Geistes ist dieser, seinem Idealismus entgegengesetzte Standpunkt des Bewußtseyns untergegangen, und der Stoff des Gefühls vielmehr bereits als dem Geiste immanent gesetzt. — In Betreff des Inhalts ist es gewöhnliches Vorurtheil, daß im Gefühl mehr sey, als im Denken; insbesondere wird Dies in Ansehung der moralischen und religiösen Gefühle statuirt. Der Stoff, der sich der Geist als fühlend ist, hat sich hier als das An-und-für-sich-Bestimmtseyn der Vernunft ergeben; es tritt darum aller vernünftige und näher auch aller geistige Inhalt in das Gefühl ein. Aber die Form der selbstischen Einzelnheit, die der Geist im Gefühle hat, ist die unterste und schlechteste, in der er nicht als Freies, als unendliche Allgemeinheit, — sein Gehalt und Inhalt vielmehr als ein Zufälliges, Subjectives, Particuläres ist. Gebildete, wahrhafte Empfindung ist die Empfindung eines gebildeten Geistes, der sich das Bewußtseyn von bestimmten Unterschieden, wesentlichen Verhältnissen, wahrhaften Bestimmungen u. s. f. erworben, und bei dem dieser berichtigte Stoff es ist, der in sein Gefühl tritt, d. i. diese Form erhält. Das Gefühl ist die unmittelbare, gleichsam präsenteste Form, in der sich das Subject zu einem gegebenen Inhalt verhält; dieses reagirt gegen denselben zuerst mit seinem besondern Selbstgefühle, welches wohl gediegener und umfassender, als ein einseitiger Verstandesgesichtspunkt, jedoch eben so sehr auch beschränkt und schlecht seyn kann, auf jeden Fall aber die Form des Particulären und Subjectiven ist. Wenn ein Mensch sich über Etwas nicht auf die Natur und den Begriff der Sache oder wenigstens auf Gründe, — die Verstandesallgemeinheit, — sondern auf sein Gefühl beruft; so ist nichts Anderes zu thun, als ihn stehen zu lassen, weil er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünf-

tigkeit verweigert, sich in seine isolirte Subjectivität, — die Particularität, — einschließt.

Zusatz. In der Empfindung ist die ganze Vernunft, — der gesammte Stoff des Geistes vorhanden. Alle unsere Vorstellungen, Gedanken und Begriffe von der äußeren Natur, vom Rechtlichen, vom Sittlichen und vom Inhalt der Religion entwickeln sich aus unserer empfindenden Intelligenz; wie dieselben auch umgekehrt, nachdem sie ihre völlige Auslegung erhalten haben, in die einfache Form der Empfindung concentrirt werden. Mit Recht hat deshalb ein Alter gesagt, daß die Menschen aus ihren Empfindungen und Leidenschaften sich ihre Götter gebildet haben. Jene Entwicklung des Geistes aus der Empfindung heraus pflegt aber so verstanden zu werden, als ob die Intelligenz ursprünglich durchaus leer sey und daher allen Inhalt als einen ihr gänzlich fremden von außen empfange. Dies ist ein Irrthum. Denn Dasjenige, was die Intelligenz von außen aufzunehmen scheint, ist in Wahrheit nichts Anderes, als das Vernünftige, folglich mit dem Geiste identisch und ihm immanent. Die Thätigkeit des Geistes hat daher keinen anderen Zweck, als den, durch Aufhebung des scheinbaren Sich-selber-äußerlich-seyns des an sich vernünftigen Objectes auch den Schein zu widerlegen, als ob der Gegenstand ein dem Geiste äußerlicher sey.

§. 448.

2) In der Diremtion dieses unmittelbaren Findens ist das eine Moment, nämlich die abstracte identische Richtung des Geistes, im Gefühle wie in allen anderen seiner weiteren Bestimmungen, die Aufmerksamkeit, ohne welche nichts für ihn ist; — die thätige Erinnerung, das Moment des Seinigen, aber als die noch formelle Selbstbestimmung der Intelligenz. — Das andere Moment ist, daß sie gegen diese ihre Innerlichkeit die Gefühlsbestimmtheit als ein Seyendes, aber als ein Negatives, als das abstracte Andere seiner selbst setzt. Die In-

telligenz bestimmt hiemit den Inhalt der Empfindung als Außer-sich-seyendes, — wirft ihn in Raum und Zeit hinaus, welches die Formen sind, worin sie anschauend ist. Nach dem Bewußtseyn ist der Stoff nur Gegenstand desselben, relatives Anderes; von dem Geiste aber erhält er die vernünftige Bestimmung, das Andere seiner selbst zu seyn (vgl. §. 247. 254.)

Zusatz. Die in der Empfindung und im Gefühl vorhandene unmittelbare, also unentwickelte Einheit des Geistes mit dem Object ist noch geistlos. Die Intelligenz hebt daher die Einfachheit der Empfindung auf, — bestimmt das Empfundene als ein gegen sie Negatives, — trennt dasselbe somit von sich ab, — und setzt es in seiner Abgetrenntheit zugleich doch als das Ihrige. Erst durch diese doppelte Thätigkeit des Aufhebens und des Wiederherstellens der Einheit zwischen mir und dem Anderen komme ich dahin, den Inhalt der Empfindung zu erfassen. Dies geschieht zunächst in der Aufmerksamkeit. Ohne dieselbe ist daher kein Auffassen des Objectes möglich; erst durch sie wird der Geist in der Sache gegenwärtig, — erhält derselbe — zwar noch nicht Erkenntniß, — denn dazu gehört eine weitere Entwicklung des Geistes, — aber doch Kenntniß von der Sache. Die Aufmerksamkeit macht daher den Anfang der Bildung aus. Näher muß aber das Aufmerken so gefaßt werden, daß dasselbe ein Sicherfüllen mit einem Inhalte ist, welcher die Bestimmung hat, sowohl objectiv wie subjectiv zu seyn, — oder mit anderen Worten, — nicht nur für mich zu seyn, sondern auch selbstständiges Seyn zu haben. Bei der Aufmerksamkeit findet also nothwendig eine Trennung und eine Einheit des Subjectiven und des Objectiven statt, — ein Sich-in-sich-reflectiren des freien Geistes und zugleich eine identische Richtung desselben auf den Gegenstand. Darin liegt schon, daß die Aufmerksamkeit etwas von meiner Willkür Abhangendes ist, — daß ich also nur dann aufmerksam bin, wenn ich es seyn will. Hieraus folgt aber

nicht, daß die Aufmerksamkeit etwas Leichtes sey. Sie erfordert vielmehr eine Anstrengung, da der Mensch, wenn er den Einen Gegenstand erfassen will, von allem Anderen, von allen den tausend in seinem Kopfe sich bewegenden Dingen, von seinen sonstigen Interessen, sogar von seiner eigenen Person abstrahiren — und, mit Unterdrückung seiner die Sache nicht zu Worte kommen lassenden, sondern vorschnell darüber aburtheilenden Eitelkeit, starr sich in die Sache vertiefen, dieselbe, — ohne mit seinen Reflexionen darein zu fahren, — in sich walten lassen oder sich auf sie fixiren muß. Die Aufmerksamkeit enthält also die Negation des eigenen Sichgeltendmachens und das Sich-Hingeben an die Sache; — zwei Momente, die zur Tüchtigkeit des Geistes ebenso nothwendig sind, wie dieselben für die sogenannte vornehme Bildung als unnöthig betrachtet zu werden pflegen, da zu dieser gerade das Fertigseyn mit Allem, — das Hinausseyn über Alles, — gehören soll. Dies Hinausseyn führt gewissermaßen zum Zustand der Wildheit zurück. Der Wilde ist fast auf Nichts aufmerksam; er läßt Alles an sich vorübergehen, ohne sich darauf zu fixiren. Erst durch die Bildung des Geistes bekommt die Aufmerksamkeit Stärke und Erfüllung. Der Botaniker, zum Beispiel, bemerkt an einer Pflanze in derselben Zeit unvergleichlich viel mehr, als ein in der Botanik unwissender Mensch. Dasselbe gilt natürlicherweise in Bezug auf alle übrigen Gegenstände des Wissens. Ein Mensch von großem Sinne und von großer Bildung hat sogleich eine vollständige Anschauung des Vorliegenden; bei ihm trägt die Empfindung durchgängig den Charakter der Erinnerung.

Wie wir im Obigen gesehen haben, findet in der Aufmerksamkeit eine Trennung und eine Einheit des Subjectiven und des Objectiven statt. Insofern jedoch die Aufmerksamkeit zunächst beim Gefühl hervortritt, ist in ihr die Einheit des Subjectiven und des Objectiven das Ueberwiegende, — der Unterschied dieser beiden Seiten daher noch etwas Unbestimmtes. Die

Intelligenz schreitet aber nothwendig dazu fort, diesen Unterschied zu entwickeln, — das Object auf bestimmte Weise vom Subject zu unterscheiden. Die erste Form, in welcher sie Dies thut, ist die Anschauung. In dieser überwiegt ebenso sehr der Unterschied des Subjectiven und des Objectiven, wie in der formellen Aufmerksamkeit die Einheit dieser entgegengesetzten Bestimmungen.

Die in der Anschauung erfolgende Objectivirung des Empfundenen haben wir hier nun näher zu erörtern. In dieser Beziehung sind sowohl die inneren wie die äußeren Empfindungen zu besprechen.

Was die ersteren betrifft, so gilt es besonders von ihnen, daß in der Empfindung der Mensch der Gewalt seiner Affectionen unterwürfig ist, — daß er sich aber dieser Gewalt entzieht, wenn er seine Empfindungen sich zur Anschauung zu bringen vermag. So wissen wir, zum Beispiel, daß, wenn Jemand im Stande ist, die ihn überwältigenden Gefühle der Freude oder des Schmerzes, etwa in einem Gedichte, sich anschaulich zu machen, er Das, was seinen Geist beengte, von sich abtrennt und sich dadurch Erleichterung oder völlige Freiheit verschafft. Denn, wiewohl er durch Betrachtung der vielen Seiten seiner Empfindungen die Gewalt derselben zu vermehren scheint; so vermindert er doch diese Gewalt in der That dadurch, daß er seine Empfindungen zu etwas ihm Gegenüberstehenden, — zu etwas ihm Aeußerlichwerdenden macht. Daher hat namentlich Göthe, besonders durch seinen Werther, sich selbst erleichtert, während er die Leser dieses Romans der Macht der Empfindung unterwarf. Der Gebildete fühlt, — da er das Empfundene nach allen sich dabei darbietenden Gesichtspunkten betrachtet, — tiefer, als der Ungebildete, — ist diesem aber zugleich in der Herrschaft über das Gefühl überlegen, weil er sich vorzugsweise in dem über die Beschränktheit der Empfindung erhabenen Elemente des vernünftigen Denkens bewegt.

Die inneren Empfindungen sind also, wie eben angedeutet, je nach dem Grade der Stärke des reflectirenden und des vernünftigen Denkens mehr oder weniger abtrennlich von uns.

Bei den äußerlichen Empfindungen dagegen ist die Verschiedenheit ihrer Abtrennlichkeit von dem Umstande abhängig, ob sie sich auf das Object als auf ein bestehendes, oder als auf ein verschwindendes beziehen. Nach dieser Bestimmung ordnen sich die fünf Sinne dergestalt, daß auf der einen Seite der Geruch und der Geschmack, — auf der anderen dagegen das Gesicht und das Gefühl, in der Mitte aber das Gehör zu stehen kommt. — Der Geruch hat es mit der Verflüchtigung oder Verduftung, — der Geschmack mit der Verzehrung des Objectes zu thun. Diesen beiden Sinnen bietet sich also das Object in seiner ganzen Unselbstständigkeit, nur in seinem materiellen Verschwinden dar. Hier fällt daher die Anschauung in die Zeit und wird die Versetzung des Empfundenen aus dem Subjecte in das Object weniger leicht, als bei dem sich vornämlich auf das Widerstandleistende des Gegenstandes beziehenden Sinne des Gefühls, so wie bei dem eigentlichen Sinne der Anschauung, — beim Gesicht, das mit dem Objecte als einem überwiegend Selbstständigen, ideell und materiell Bestehenden sich beschäftigt, — zu ihm nur eine ideelle Beziehung hat, — nur dessen ideelle Seite, die Farbe, vermittelst des Lichtes empfindet, — die materielle Seite aber am Object unberührt läßt. — Für das Gehör endlich ist der Gegenstand ein materiell bestehender, jedoch ideell verschwindender; im Tone vernimmt das Ohr das Erzittern, — das heißt, — die nur ideelle, nicht reale Negation der Selbstständigkeit des Objectes. Daher zeigt sich beim Gehör die Abtrennlichkeit der Empfindung zwar geringer, als beim Gesicht, aber größer, als beim Geschmack und beim Geruch. Wir müssen den den Ton hören, weil derselbe vom Gegenstande sich ablösend auf uns eindringt, und wir weisen ihn ohne große Schwie-

rigkeit an dieses oder jenes Object, weil dasselbe bei seinem Erzittern sich selbstständig erhält.

Die Thätigkeit der Anschauung bringt sonach zunächst überhaupt ein Wegrücken der Empfindung von uns, — eine Umgestaltung des Empfundenen in ein außer uns vorhandenes Object hervor. Durch diese Veränderung wird der Inhalt der Empfindung nicht verändert; derselbe ist vielmehr hier im Geiste und in äußeren Gegenstande nach Ein und derselbe; so daß also der Geist hier noch keinen ihm eigenthümlichen Inhalt hat, den er mit dem Inhalte der Anschauung vergleichen könnte. Was somit durch die Anschauung zu Stande kommt, ist bloß die Umwandlung der Form der Innerlichkeit in die Form der Aeußerlichkeit. Dies bildet die erste, selbst noch formelle Weise, wie die Intelligenz bestimmend wird. — Ueber die Bedeutung jener Aeußerlichkeit muß aber Zweierlei bemerkt werden; — erstens, daß das Empfundene, indem es zu einem der Innerlichkeit des Geistes äußerlichem Objecte wird, die Form eines Sich-selber-äußerlichen erhält, da das Geistige oder Vernünftige die eigene Natur der Gegenstände ausmacht. — Für's Zweite haben wir zu bemerken, daß, da jene Umgestaltung des Empfundenen vom Geiste als solchem ausgeht, das Empfundene dadurch eine geistige, — das heißt, — eine abstracte Aeußerlichkeit, — und durch dieselbe diejenige Allgemeinheit bekommt, welche dem Aeußerlichen unmittelbar zu Theil werden kann, — nämlich eine noch ganz formelle, inhaltslose Allgemeinheit. Die Form des Begriffs fällt aber in dieser abstracten Aeußerlichkeit selber auseinander. Die letztere hat daher die doppelte Form des Raumes und der Zeit. (Vergleiche §. 254 — 259.) Die Empfindungen werden also durch die Anschauung räumlich und zeitlich gesetzt. Das Räumliche stellt sich als die Form des gleichgültigen Nebeneinanderseyns und ruhigen Bestehens dar; — das Zeitliche dagegen als die Form der Unruhe, des in sich selbst Negativen, des

Nacheinanderseyns, des Entstehens und Verschwindens, so daß das Zeitliche ist, indem es nicht ist, und nicht ist, indem es ist. Beide Formen der abstracten Aeußerlichkeit sind aber darin mit einander identisch, daß sowohl die eine, wie die andere, in sich schlechthin discret und zugleich schlechthin continuirlich ist. Ihre, die absolute Discretion in sich schließende Continuität besteht eben in der vom Geiste kommenden abstracten, noch zu keiner wirklichen Vereinzelung entwickelten Allgemeinheit des Aeußerlichen.

Wenn wir aber gesagt haben, daß das Empfundene vom anschauenden Geiste die Form des Räumlichen und Zeitlichen erhalte; so darf dieser Satz nicht so verstanden werden, als ob Raum und Zeit nur subjective Formen seyen. Zu solchen hat Kant den Raum und die Zeit machen wollen. Die Dinge sind jedoch in Wahrheit selber räumlich und zeitlich; jene doppelte Form des Außereinander wird ihnen nicht einseitigerweise von unserer Anschauung angethan, sondern ist ihnen von dem an-sich-seyenden unendlichen Geiste, von der schöpferischen ewigen Idee, schon ursprünglich angeschaffen. Indem daher unser anschauender Geist den Bestimmungen der Empfindung die Ehre erweist, ihnen die abstracte Form des Raumes und der Zeit zu geben und sie dadurch ebenso sehr zu eigentlichen Gegenständen zu machen, wie dieselben sich zu assimiliren; so geschieht dabei durchaus nicht Dasjenige, was nach der Meinung des subjectiven Idealismus dabei geschieht, — daß wir nämlich nur die subjective Weise unseres Bestimmens und nicht dem Objecte selber eigene Bestimmungen erhielten. — Uebrigens aber muß Denen, welche der Frage nach der Realität des Raumes und der Zeit eine ganz absonderliche Wichtigkeit beizulegen die Bornirtheit haben, geantwortet werden; daß Raum und Zeit höchst dürftige und oberflächliche Bestimmungen sind, — daß daher die Dinge an diesen Formen sehr wenig haben, also auch durch deren Verlust, — wäre dieser anders möglich, — sehr wenig verlören.

Das erkennende Denken hält sich bei jenen Formen nicht auf; es erfaßt die Dinge in ihrem, den Raum und die Zeit als ein Aufgehobenes in sich enthaltenden Begriffe. Wie in der äußeren Natur Raum und Zeit durch die ihnen immanente Dialektik des Begriffs sich selber zur Materie (§. 261) als ihrer Wahrheit aufheben; so ist die freie Intelligenz die für-sich-seyende Dialektik jener Formen des unmittelbaren Außereinander.

§. 449.

3) Die Intelligenz als diese concrete Einheit der beiden Momente, und zwar mit der Bestimmung, unmittelbar in diesem äußerlich-seyenden Stoffe in sich erinnert und in ihrer Erinnerung in sich in das Außersichseyn versenkt zu seyn, ist Anschauung.

Zusatz. Die Anschauung darf weder mit der erst später zu betrachtenden eigentlichen Vorstellung, noch mit dem bereits erörterten bloß phänomenologischen Bewußtseyn verwechselt werden.

Was zuvörderst das Verhältniß der Anschauung zur Vorstellung betrifft, so hat die Erstere mit der Letzteren nur Dies gemein, daß in beiden Geistesformen das Object sowohl von mir abgetrennt, wie zugleich das Meinige ist. Daß aber das Object den Charakter des Meinigen hat, — Dies ist in der Anschauung nur an sich vorhanden und wird erst in der Vorstellung gesetzt. In der Anschauung überwiegt die Gegenständlichkeit des Inhalts. Erst, wenn ich die Reflexion mache, daß ich es bin, der die Anschauung hat, — erst dann trete ich auf den Standpunkt der Vorstellung.

In Bezug aber auf das Verhältniß der Anschauung zum Bewußtseyn haben wir Folgendes zu bemerken. Im weitesten Sinne des Wortes könnte man allerdings schon dem §. 418 betrachteten unmittelbaren oder sinnlichen Bewußtseyn den Namen der Anschauung geben. Soll aber dieser Name, — wie er es denn vernünftigerweise muß, — in seiner eigentlichen

Bedeutung genommen werden; so hat man zwischen jenem Bewußtseyn und der Anschauung den wesentlichen Unterschied zu machen, daß das Erstere in unvermittelter, ganz abstracter Gewißheit seiner selbst auf die unmittelbare, in mannigfache Seiten auseinanderfallende Einzelnheit des Objectes sich bezieht, — die Anschauung dagegen ein von der Gewißheit der Vernunft erfülltes Bewußtseyn ist, dessen Gegenstand die Bestimmung hat, ein Vernünftiges, folglich nicht ein in verschiedene Seiten auseinandergerissenes Einzelnes, sondern eine Totalität, eine zusammengehaltene Fülle von Bestimmungen zu seyn. In diesem Sinne sprach Schelling früherhin von intellectueller Anschauung. Geistlose Anschauung ist bloß sinnliches, dem Gegenstande äußerlich bleibendes Bewußtseyn. Geistvolle, wahrhafte Anschauung dagegen erfaßt die gediegene Substanz des Gegenstandes. Ein talentvoller Geschichtsschreiber, z. B., hat das Ganze der von ihm zu schildernden Zustände und Begebenheiten in lebendiger Anschauung vor sich; wer dagegen kein Talent zur Darstellung der Geschichte besitzt, — der bleibt bei Einzelnheiten stehen und übersieht darüber das Substanzielle. Mit Recht hat man daher in allen Zweigen des Wissens, — namentlich auch in der Philosophie, — darauf gedrungen, daß aus der Anschauung der Sache gesprochen werde. Dazu gehört, daß der Mensch mit Geist, mit Herz und Gemüth, — kurz in seiner Ganzheit, — sich zur Sache verhält, im Mittelpunkt derselben steht und sie gewähren läßt. Nur wenn die Anschauung der Substanz des Gegenstandes dem Denken fest zu Grunde liegt, kann man, — ohne daß man aus dem Wahren heraustritt, — zur Betrachtung des in jener Substanz wurzelnden, in der Abtrennung von derselben aber zu leerem Stroh werdenden Besonderen fortschreiten. Fehlt hingegen die gediegene Anschauung des Gegenstandes von Hause aus, oder verschwindet dieselbe wieder; dann verliert sich das reflectirende Denken in die Betrachtung der mannigfachen, an dem Objecte vorkommenden

vereinzelten Bestimmungen und Verhältnisse, — dann reißt der trennende Verstand den Gegenstand, — auch wenn dieser das Lebendige, eine Pflanze oder ein Thier ist, — durch seine einseitigen, endlichen Kategorien von Ursache und Wirkung, von äußerem Zweck und Mittel u. s. w. auseinander, und kommt auf diese Weise, trotz seiner vielen Gescheidtheiten nicht dazu, die concrete Natur des Gegenstandes zu begreifen, — das alle Einzelnheiten zusammenhaltende geistige Band zu erkennen.

Daß aber aus der bloßen Anschauung *herausgetreten* werden muß, — davon liegt die Nothwendigkeit darin, daß die Intelligenz ihrem Begriffe nach *Erkennen*, — die Anschauung dagegen noch nicht *erkennendes* Wissen ist, weil sie *als solche* nicht zur *immanenten Entwicklung* der Substanz des Gegenstandes gelangt, sondern sich vielmehr auf das Erfassen der noch mit dem *Beiwesen* des *Aeußerlichen* und *Zufälligen* umgebenen, *unentfalteten* Substanz beschränkt. Die Anschauung ist daher nur der *Beginn* des Erkennens. Auf diese ihre Stellung bezieht sich der Ausspruch des *Aristoteles*: Daß alle Erkenntniß von der *Verwunderung* anfange. Denn, da die subjective Vernunft als Anschauung die Gewißheit — aber auch nur die *unbestimmte Gewißheit* — hat, in dem zunächst mit der Form der Unvernunft behafteten Objecte sich selber wiederzufinden; so flößt ihr die Sache Verwunderung und Ehrfurcht ein. Das *philosophische* Denken aber muß sich über den Standpunkt der Verwunderung erheben. Es ist ein völliger Irrthum, zu meinen, daß man die Sache schon wahrhaft erkenne, wenn man von ihr eine *unmittelbare* Anschauung habe. Die *vollendete* Erkenntniß gehört nur dem *reinen Denken* der *begreifenden Vernunft* an; und nur Derjenige, welcher sich zu diesem Denken erhoben hat, besitzt eine vollkommen bestimmte wahrhafte Anschauung; bei ihm bildet die Anschauung bloß die gediegene Form, in welche seine vollständig entwickelte Erkenntniß sich wieder zusammendrängt. In der

unmittelbaren Anschauung habe ich zwar die ganze Sache vor mir; aber erst in der zur Form der einfachen Anschauung zurückkehrenden, allseitig entfalteten Erkenntniß steht die Sache als eine in sich gegliederte, systematische Totalität vor meinem Geiste. Ueberhaupt hat erst der gebildete Mensch eine, von der Masse des Zufälligen befreite, mit einer Fülle des Vernünftigen ausgerüstete Anschauung. Ein sinnvoller gebildeter Mensch kann, — wenn er auch nicht philosophirt, — das Wesentliche, den Mittelpunkt der Sache in einfacher Bestimmtheit erfassen. Dazu ist jedoch immer Nachdenken nothwendig. Man bildet sich oft ein, der Dichter, wie der Künstler überhaupt, müsse bloß anschauend verfahren. Dies ist durchaus nicht der Fall. Ein ächter Dichter muß vielmehr vor und während der Ausführung seines Werkes nachsinnen und nachdenken; nur auf diesem Wege kann er hoffen, daß er das Herz oder die Seele der Sache aus allen sie verhüllenden Aeußerlichkeiten herausheben und eben dadurch seine Anschauung organisch entwickeln werde.

§. 450.

Auf und gegen dies eigene Außersichseyn richtet die Intelligenz ebenso wesentlich ihre Aufmerksamkeit, und ist das Erwachen zu sich selbst in dieser ihrer Unmittelbarkeit, — ihre Erinnerung in sich in derselben; — so ist die Anschauung, — dies Concrete des Stoffs und ihrer selbst, — das Ihrige; so daß sie diese Unmittelbarkeit und das Finden des Inhalts nicht mehr nöthig hat. —

Zusatz. Auf dem Standpunkte der bloßen Anschauung sind wir außer uns, — in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, diesen beiden Formen des Außereinander. Die Intelligenz ist hier in den äußerlichen Stoff versenkt, — Eins mit ihm und hat keinen anderen Inhalt, als den des angeschauten Objectes. Daher können wir in der Anschauung höchst unfrei werden. Wie schon im Zusatz zu §. 448 bemerkt wurde, — ist aber die Intelligenz die für-sich-seyende Dialektik

jenes unmittelbaren Außereinander. Demnach setzt der Geist die Anschauung als die seinige, — durchdringt sie, — macht sie zu etwas Innerlichem, — erinnert sich in ihr, — wird sich in ihr gegenwärtig — und somit frei. Durch dies Insichgehen erhebt sich die Intelligenz auf die Stufe der Vorstellung. Der vorstellende Geist hat die Anschauung; dieselbe ist in ihm aufgehoben, — nicht verschwunden, nicht ein nur Vergangenes. Wenn von einer zur Vorstellung aufgehobenen Anschauung die Rede ist, sagt daher auch die Sprache durchaus richtig: ich habe Dies gesehen. Damit wird keine bloße Vergangenheit, vielmehr zugleich die Gegenwärtigkeit ausgedrückt; die Vergangenheit ist hierbei eine bloß relative, — sie findet nur statt im Vergleich der unmittelbaren Anschauung mit Dem, was wir jetzt in der Vorstellung haben. Das beim Perfectum gebrauchte Wort haben hat aber ganz eigentlich die Bedeutung der Gegenwärtigkeit; — was ich gesehen habe, ist Etwas, das ich nicht bloß hatte, sondern noch habe, — also etwas in mir Gegenwärtiges. Man kann in diesem Gebrauch des Wortes Haben ein allgemeines Zeichen der Innerlichkeit des modernen Geistes sehen, der nicht bloß darauf reflectirt, daß das Vergangene nach seiner Unmittelbarkeit vergangen, — sondern auch darauf, daß dasselbe im Geiste noch erhalten ist. —

β) Die Vorstellung.

§. 451.

Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Sich-bestimmt-finden der Intelligenz und zwischen derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das Ihrige der Intelligenz noch mit einseitiger Subjectivität, indem dies Ihrige noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das Seyn ist. Der Weg der Intelligenz in der Vorstellung ist, die Unmittelbarkeit ebenso innerlich zu machen, sich in sich selbst anschauend zu setzen,

wie die Subjectivität der Innerlichkeit aufzuheben, in ihr selbst ihrer sich zu entäußern, und in ihrer eigenen Aeußerlichkeit in sich zu seyn. Aber indem das Vorstellen von der Anschauung und deren gefundenem Stoffe anfängt, so ist diese Thätigkeit mit dieser Differenz noch behaftet und ihre concreten Productionen in ihr sind noch Synthesen, die erst im Denken zu der concreten Immanenz des Begriffes werden.

Zusatz. Die verschiedenen Formen des auf dem Standpunkt der Vorstellung stehenden Geistes pflegen noch mehr, als Dies bei der vorhergehenden Stufe der Intelligenz geschieht, — für vereinzelte, von einander unabhängige Kräfte oder Vermögen angesehen zu werden. Man spricht neben dem Vorstellungsvermögen überhaupt, von Einbildungskraft und von Gedächtnißkraft, und betrachtet dabei die gegenseitige Selbstständigkeit dieser Geistesformen als etwas völlig Ausgemachtes. Die wahrhaft philosophische Auffassung besteht aber gerade darin, daß der zwischen jenen Formen vorhandene vernünftige Zusammenhang begriffen, — die in ihnen erfolgende organische Entwicklung der Intelligenz erkannt wird.

Die Stufen dieser Entwicklung wollen wir hier nun, um die Uebersicht derselben zu erleichtern, auf allgemeine Weise in Voraus bezeichnen.

$\alpha\alpha$) Die erste dieser Stufen nennen wir die Erinnerung im eigenthümlichen Sinne des Wortes, wonach dieselbe in dem unwillkürlichen Hervorrufen eines Inhalts besteht, welcher bereits der unsrige ist. Die Erinnerung bildet die abstracteste Stufe der in Vorstellungen sich bethätigenden Intelligenz. Hier ist der vorgestellte Inhalt noch derselbe, wie in der Anschauung; er erhält an dieser seine Bewährung, wie umgekehrt der Inhalt der Anschauung sich an meiner Vorstellung bewährt. Wir haben folglich auf diesem Standpunkt einen Inhalt, der nicht nur als seyender angeschaut, sondern zugleich

erinnert, als der meinige gesetzt wird. So bestimmt, ist der Inhalt Dasjenige, was wir Bild heißen.

ββ) Die zweite Stufe in dieser Sphäre ist die Einbildungskraft. Hier tritt der Gegensatz zwischen meinem subjectiven oder vorgestellten Inhalte und dem angeschauten Inhalte der Sache ein. Die Einbildungskraft erarbeitet sich einen ihr eigenthümlichen Inhalt dadurch, daß sie sich gegen den angeschauten Gegenstand denkend verhält, — das Allgemeine desselben heraushebt, — und ihm Bestimmungen giebt, die dem Ich zukommen. Auf diese Weise hört die Einbildungskraft auf, bloß formelle Erinnerung zu seyn, und wird zu der den Inhalt betreffenden, ihn verallgemeinernden, somit allgemeine Vorstellungen schaffenden Erinnerung. Weil auf diesem Standpunkt der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven herrscht, kann die Einheit dieser Bestimmungen hier keine unmittelbare, — wie auf der Stufe der bloßen Erinnerung, — sondern nur eine wiederhergestellte seyn. Diese Wiederherstellung geschieht auf die Art, daß der angeschaute äußerliche Inhalt dem zur Allgemeinheit erhobenen vorgestellten Inhalte unterworfen, zu einem Zeichen des Letzteren herabgesetzt, dieser aber eben dadurch objectiv, äußerlich gemacht, verbildlicht wird.

γγ) Das Gedächtniß ist die dritte Stufe der Vorstellung. Hier wird einerseits das Zeichen erinnert, in die Intelligenz aufgenommen, — andererseits dieser eben dadurch die Form eines Aeußerlichen, Mechanischen gegeben, — und auf diesem Wege eine Einheit des Subjectiven und Objectiven hervorgebracht, welche den Uebergang zum Denken als solchem bildet.

αα) Die Erinnerung.

§. 452.

Als die Anschauung zunächst erinnernd setzt die Intelligenz den Inhalt des Gefühls in ihre Innerlichkeit, — in ihren eigenen Raum und in ihre eigene Zeit. So ist er 1) Bild

— von seiner ersten Unmittelbarkeit und abstracten Einzelnheit gegen Anderes befreit, als in die Allgemeinheit des Ich aufgenommen. Das Bild hat nicht mehr die vollständige Bestimmtheit, welche die Anschauung hat, und ist willkürlich oder zufällig, überhaupt isolirt von dem äußerlichen Orte, der Zeit und dem unmittelbaren Zusammenhang, in dem jene stand.

Zusatz. Da die Intelligenz, ihrem Begriffe nach, die fürsich-seyende unendliche Idealität oder Allgemeinheit ist, so ist der Raum und die Zeit der Intelligenz der allgemeine Raum und die allgemeine Zeit. Indem ich daher den Inhalt des Gefühls in die Innerlichkeit der Intelligenz setze und dadurch zur Vorstellung mache, hebe ich denselben aus der Besonderheit der Zeit und des Raumes heraus, an welche er selber in seiner Unmittelbarkeit gebunden ist und von welcher auch ich in der Empfindung und in der Anschauung abhängig bin. Daraus folgt erstens, daß, während zur Empfindung und Anschauung die unmittelbare Gegenwart der Sache nöthig ist, ich mir dagegen allenthalben, wo ich bin, Etwas, — auch das mir dem äußeren Raume und der äußeren Zeit nach Fernste, — vorstellen kann. Zweitens aber ergiebt sich aus dem oben Gesagten, daß Alles, was geschieht, erst durch seine Aufnahme in die vorstellende Intelligenz für uns Dauer erhält, — daß dagegen Begebenheiten, die von der Intelligenz dieser Aufnahme nicht gewürdigt worden sind, zu etwas völlig Vergangenem werden. — Das Vorgestellte gewinnt jedoch jene Unvergänglichkeit nur auf Kosten der Klarheit und Frische der unmittelbaren, nach allen Seiten fest bestimmten Einzelnheit des Angeschauten; die Anschauung verdunkelt und verwischt sich, indem sie zum Bilde wird.

Was die Zeit betrifft, so kann über den subjectiven Charakter, welchen dieselbe in der Vorstellung erhält, hier noch bemerkt werden, daß in der Anschauung die Zeit uns kurz wird, wenn wir Vieles anschauen, — lang dagegen, wenn der Mangel gegebenen Stoffes uns auf die Betrachtung unserer

inhaltslosen Subjectivität hintreibt; — daß aber umgekehrt in der Vorstellung diejenigen Zeiten, in denen wir auf vielfache Weise beschäftigt gewesen sind, uns lang vorkommen, während diejenigen, wo wir wenig Beschäftigung gehabt haben, uns kurz zu seyn scheinen. Hier, — in der Erinnerung, — fassen wir unsere Subjectivität, unsere Innerlichkeit, in's Auge und bestimmen das Maaß der Zeit nach dem Interesse, welches dieselbe für uns gehabt hat. Dort, — in der Anschauung, — sind wir in die Betrachtung der Sache versenkt; da erscheint uns die Zeit kurz, wenn sie eine immer abwechselnde Erfüllung bekommt, — lang dagegen, wenn ihre Gleichförmigkeit durch Nichts unterbrochen wird.

§. 453.

2) Das Bild für sich ist vorübergehend, und die Intelligenz selbst ist als Aufmerksamkeit die Zeit und auch der Raum, das Wann und Wo, desselben. Die Intelligenz ist aber nicht nur das Bewußtseyn und Daseyn, sondern als solche das Subject und das Ansich ihrer Bestimmungen. So in ihr erinnert, ist das Bild, nicht mehr existirend, bewußtlos aufbewahrt.

Die Intelligenz als diesen nächtlichen Schacht, in welchem eine Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen aufbewahrt ist, ohne daß sie im Bewußtseyn wären, zu fassen, ist einerseits die allgemeine Forderung, den Begriff als concret, z. B. wie den Keim so zu fassen, daß er alle Bestimmtheiten, welche erst in der Entwicklung des Baumes zur Existenz kommen, in virtueller Möglichkeit, affirmativ enthält. Die Unfähigkeit, dies in sich concrete und doch einfach bleibende Allgemeine zu fassen, ist es, welche das Gerede vom Aufbewahren der besondern Vorstellungen in besondern Fibern und Plätzen veranlaßt hat; das Verschiedene soll wesentlich auch eine vereinzelte räumliche Existenz haben. — Der Keim kommt aus den existirenden Bestimmtheiten nur in einem Andern, dem Keime der Frucht, zur Rückkehr in seine Ein-

fachheit, wieder zur Existenz des Ansichseyns. Aber die Intelligenz ist als solche die freie Existenz des in seiner Entwicklung sich in sich erinnernden Ansichseyns. Es ist also andrerseits die Intelligenz als dieser bewußtlose Schacht, d. i. als das existirende Allgemeine, in welchem das Verschiedene noch nicht als discret gesetzt ist, zu fassen. Und zwar ist dieses Ansich die erste Form der Allgemeinheit, die sich im Vorstellen darbietet.

Zusatz. Das Bild ist das Meinige, es gehört mir an; aber zunächst hat dasselbe noch weiter keine Homogeneität mit mir; denn es ist noch nicht gedacht, noch nicht in die Form der Vernünftigkeit erhoben; zwischen ihm und mir besteht vielmehr noch ein von dem Standpunkt der Anschauung herrührendes, nicht wahrhaft freies Verhältniß, nach welchem ich nur das Innerliche bin, das Bild aber das mir Aeußerliche ist. Daher habe ich zunächst noch nicht die volle Macht über die im Schacht meiner Innerlichkeit schlafenden Bilder, — vermag noch nicht, dieselben willkürlich wiederhervorzurufen. Niemand weiß, welche unendliche Menge von Bildern der Vergangenheit in ihm schlummert; zufälligerweise erwachen sie wohl dann und wann; aber man kann sich, — wie man sagt, — nicht auf sie besinnen. So sind die Bilder nur auf formelle Weise das Unserige.

§. 454.

3) Solches abstract aufbewahrte Bild bedarf zu seinem Daseyn einer daseyenden Anschauung; die eigentliche sogenannte Erinnerung ist die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung und zwar als Subsumtion der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die Vorstellung, die derselbe Inhalt ist; so daß die Intelligenz in der bestimmten Empfindung und deren Anschauung sich innerlich ist, und sie als das bereits Ihrige erkennt, so wie sie zugleich ihr zunächst nur inneres Bild, nun auch als unmittelbaren Inhalt

der Anschauung, und an solcher als bewährt weiß. — Das Bild, das im Schachte der Intelligenz nur ihr Eigenthum war, ist, mit der Bestimmung der Aeußerlichkeit, nun auch im Besitze derselben. Es ist damit zugleich als unterscheidbar von der Anschauung und trennbar von der einfachen Nacht, in die es zunächst versenkt ist, gesetzt. Die Intelligenz ist so die Gewalt, ihr Eigenthum äußern zu können, und für dessen Existenz in ihr nicht mehr der äußeren Anschauung zu bedürfen. Diese Synthese des innerlichen Bildes mit dem erinnerten Daseyn ist die eigentliche Vorstellung; indem das innere nun auch an ihm die Bestimmung hat, vor die Intelligenz gestellt werden zu können, in ihr Daseyn zu haben.

Zusatz. Zu unserem wirklichen Besitzthum werden die in der dunkelen Tiefe unseres Inneren verborgen liegenden Bilder der Vergangenheit dadurch, daß sie in der lichtvollen, plastischen Gestalt einer daseyenden Anschauung gleichen Inhalts vor die Intelligenz treten, und daß wir sie, mit Hülfe dieser gegenwärtigen Anschauung, als bereits von uns gehabte Anschauungen erkennen. So geschieht es, zum Beispiel, daß wir einen Menschen, dessen Bild sich in unserem Geiste schon völlig verdunkelt hat, unter Hunderttausenden herauserkennen, sobald er selber uns wieder zu Gesichte kommt. Wenn ich also Etwas in der Erinnerung behalten soll, so muß ich die Anschauung desselben wiederholentlich haben. Anfangs wird allerdings das Bild nicht sowohl durch mich selbst, als vielmehr durch die entsprechende unmittelbare Anschauung wiedererweckt. Durch öftere solche Wiederhervorrufung erhält aber das Bild in mir eine so große Lebendigkeit und Gegenwärtigkeit, daß ich der äußeren Anschauung nicht mehr bedarf, um mich desselben zu erinnern. Auf diesem Wege kommen die Kinder von der Anschauung zur Erinnerung. Je gebildeter ein Mensch ist, desto mehr lebt er nicht in der unmittelbaren Anschauung, sondern — bei allen seinen Anschauungen — zugleich in Erinnerungen; so daß er wenig

durchaus Neues sieht, der substanzielle Gehalt des meisten Neuen ihm vielmehr schon etwas Bekanntes ist. Ebenso begnügt sich ein gebildeter Mensch vornehmlich mit seinen Bildern, und fühlt selten das Bedürfniß der unmittelbaren Anschauung. Das neugierige Volk dagegen läuft immer wieder dahin, wo Etwas zu begaffen ist.

ββ) Die Einbildungskraft.

§. 455.

1) Die in diesem Besitz thätige Intelligenz ist die reproductive Einbildungskraft, das Hervorgehen der Bilder aus der eigenen Innerlichkeit des Ich, welches nunmehr deren Macht ist. Die nächste Beziehung der Bilder ist die ihres mit aufbewahrten äußerlichen, unmittelbaren Raums und Zeit. — Aber das Bild hat im Subjecte, worin es aufbewahrt ist, allein die Individualität, in der die Bestimmungen seines Inhalts zusammengeknüpft sind; seine unmittelbare, d. i. zunächst nur räumliche und zeitliche Concretion, welche es als Eines im Anschauen hat, ist dagegen aufgelöst. Der reproducirte Inhalt, als der mit sich identischen Einheit der Intelligenz angehörend, und aus deren allgemeinem Schachte hervorgestellt, hat eine allgemeine Vorstellung zur associirenden Beziehung der Bilder, der nach sonstigen Umständen mehr abstracten oder mehr concreten Vorstellungen.

Die sogenannten Gesetze der Ideen-Association haben besonders in der mit dem Verfall der Philosophie gleichzeitigen Blüthe der empirischen Psychologie ein großes Interesse gehabt. Fürs Erste sind es keine Ideen, welche associirt werden. Fürs Andere sind diese Beziehungsweisen keine Gesetze, — eben darum schon, weil so viele Gesetze über dieselbe Sache sind; wodurch Willkür und Zufälligkeit, das Gegentheil eines Gesetzes, vielmehr Statt hat; es ist zufällig, ob das Verknüpfende ein Bildliches oder eine Verstandes-Kategorie,

wie Gleichheit und Ungleichheit, Grund und Folge u. s. f. ist. Das Fortgehen an Bildern und Vorstellungen nach der associirenden Einbildung ist überhaupt das Spiel eines gedankenlosen Vorstellens, in welchem die Bestimmung der Intelligenz noch formelle Allgemeinheit überhaupt, der Inhalt aber der in den Bildern gegebene ist. — Bild und Vorstellung sind, — insofern von der angegebenen genauern Formbestimmung abgesehen wird, — dem Inhalte nach dadurch unterschieden, daß jenes die sinnlich-concretere Vorstellung ist; die Vorstellung, — der Inhalt mag ein bildliches oder Begriff und Idee seyn, — hat überhaupt den Charakter, ob zwar ein der Intelligenz Angehöriges, doch ihrem Inhalte nach ein Gegebenes und Unmittelbares zu seyn. Das Seyn, das Sich-bestimmt-Finden der Intelligenz klebt der Vorstellung noch an, und die Allgemeinheit, welche jener Stoff durch das Vorstellen erhält, ist noch die abstracte. Die Vorstellung ist die Mitte in dem Schlusse der Erhebung der Intelligenz; die Verknüpfung der beiden Bedeutungen der Beziehung-auf-sich, nämlich des Seyns und der Allgemeinheit, die im Bewußtseyn als Object und Subject bestimmt sind. Die Intelligenz ergänzt das Gefundene durch die Bedeutung der Allgemeinheit, und das Eigne, Innere, durch die des aber von ihr gesetzten Seyns. Ueber den Unterschied von Vorstellungen und Gedanken vergl. Einl. §. 20. Anm.

Die Abstraction, welche in der vorstellenden Thätigkeit Statt findet, wodurch allgemeine Vorstellungen producirt werden, (die Vorstellungen als solche haben schon die Form der Allgemeinheit an ihnen), wird häufig als ein Aufeinanderfallen vieler ähnlicher Bilder ausgedrückt und soll auf diese Weise begreiflich werden. Damit dies Aufeinanderfallen nicht ganz der Zufall, das Begrifflose sey, müßte eine Attractionskraft der ähnlichen Bilder oder Dergleichen angenommen werden, welche zugleich die negative

Macht wäre, das noch Ungleiche derselben an einander abzureiben. Diese Kraft ist in der That die Intelligenz selbst, das mit sich identische Ich, welches durch seine Erinnerung ihnen unmittelbar Allgemeinheit giebt, und die einzelne Anschauung unter das bereits innerlich gemachte Bild subsumirt. (§. 453.)

Zusatz. Die zweite Entwickelungsstufe der Vorstellung ist, — wie wir im Zusatz zu §. 451 bereits im Voraus angegeben haben, — die Einbildungskraft. Zu dieser erhebt sich die erste Form des Vorstellens, — die Erinnerung, — dadurch, daß die Intelligenz aus ihrem abstracten In-sich-seyn in die Bestimmtheit heraustretend, die den Schatz ihrer Bilder verhüllende nächtliche Finsterniß zertheilt und durch die lichtvolle Klarheit der Gegenwärtigkeit verscheucht.

Die Einbildungskraft hat aber in sich selber wieder drei Formen, in denen sie sich entfaltet. Sie ist überhaupt das Bestimmende der Bilder.

Zuerst thut sie jedoch weiter Nichts, als daß sie die Bilder in's Daseyn zu treten bestimmt. So ist sie die nur reproductive Einbildungskraft. Diese hat den Charakter einer bloß formellen Thätigkeit.

Zweitens aber ruft die Einbildungskraft die in ihr vorhandenen Bilder nicht bloß wieder hervor, sondern bezieht dieselben aufeinander und erhebt sie auf diese Weise zu allgemeinen Vorstellungen. Auf dieser Stufe erscheint sonach die Einbildungskraft als die Thätigkeit des Associirens der Bilder.

Die dritte Stufe in dieser Sphäre ist diejenige, auf welcher die Intelligenz ihre allgemeinen Vorstellungen mit dem Besonderen des Bildes identisch setzt, somit ihnen ein bildliches Daseyn giebt. Dies sinnliche Daseyn hat die doppelte Form des Symbols und des Zeichens; so daß diese dritte Stufe die symbolisirende und die zeichenmachende Phantasie umfaßt, welche letztere den Uebergang zum Gedächtniß bildet.

Die reproductive Einbildungskraft.

Das Erste ist also das Formelle des Reproducirens der Bilder. Zwar können auch reine Gedanken reproducirt werden; die Einbildungskraft hat jedoch nicht mit ihnen, sondern nur mit Bildern zu thun. Die Reproduction der Bilder geschieht aber von Seiten der Einbildungskraft mit *Willkür* und ohne die Hilfe einer unmittelbaren Anschauung. Dadurch unterscheidet sich diese Form der vorstellenden Intelligenz von der bloßen *Erinnerung*, welche nicht dies Selbstthätige ist, sondern einer gegenwärtigen Anschauung bedarf und *unwillkürlich* die Bilder hervortreten läßt.

Die associirende Einbildungskraft.

Eine höhere Thätigkeit, als das bloße Reproduciren, ist das *Beziehen* der Bilder *aufeinander*. Der Inhalt der Bilder hat, wegen seiner Unmittelbarkeit oder Sinnlichkeit, die Form der *Endlichkeit*, der *Beziehung auf Anderes*. Indem ich nun hier überhaupt das Bestimmende oder Setzende bin, so setze ich auch diese Beziehung. Durch dieselbe giebt die Intelligenz den Bildern, statt ihres *objectiven* Bandes, ein *subjectives* Band. Das Letztere hat aber zum Theil noch die Gestalt der Aeußerlichkeit gegen das dadurch Verknüpfte. Ich habe, zum Beispiel, das Bild eines Gegenstandes vor mir; an dies Bild knüpft sich ganz äußerlich das Bild von Personen, mit denen ich über jenen Gegenstand gesprochen habe oder die denselben besitzen u. s. w. Oft ist nur der Raum und die Zeit Dasjenige, was die Bilder aneinanderreiht. Die gewöhnliche gesellschaftliche Unterhaltung spinnt sich meistentheils auf eine sehr äußerliche und zufällige Weise von der einen Vorstellung zur anderen fort. Nur, wenn man beim Gespräch einen bestimmten Zweck hat, bekommt die Unterhaltung festeren Zusammenhang. Die verschiedenen Gemüthsstimmungen geben allen Vorstellungen eine eigenthümliche Beziehung, — die heiteren eine heitere, — die trauri-

gen eine traurige. Noch mehr gilt Dies von den Leidenschaften. Auch das Maaß der Intelligenz bringt eine Verschiedenheit des Beziehens der Bilder hervor; geistreiche, witzige Menschen unterscheiden sich daher auch in dieser Beziehung von gewöhnlichen Menschen; ein geistreicher Mensch geht solchen Bildern nach, die etwas Gediegenes und Tiefes enthalten. Der Witz verbindet Vorstellungen, die, — obgleich weit auseinanderliegend, — dennoch in der That einen inneren Zusammenhang haben. Auch das Wortspiel ist in diese Sphäre zu rechnen; die tiefste Leidenschaft kann sich diesem Spiele hingeben; denn ein großer Geist weiß, — sogar in den unglücklichsten Verhältnissen, — Alles, was ihm begegnet, mit seiner Leidenschaft in Beziehung zu setzen.

§. 456.

Auch die Association der Vorstellungen ist daher als Subsumtion der einzelnen unter eine allgemeine, welche deren Zusammenhang ausmacht, zu fassen. Die Intelligenz ist aber an ihr nicht nur allgemeine Form, sondern ihre Innerlichkeit ist in sich bestimmte, concrete Subjectivität von eigenem Gehalt, der aus irgend einem Interesse, an-sich-seyendem Begriffe oder Idee stammt, insofern von solchem Inhalte anticipirend gesprochen werden kann. Die Intelligenz ist die Macht über den Vorrath der ihr angehörigen Bilder und Vorstellungen, und so 2) freies Verknüpfen und Subsumiren dieses Vorraths unter den ihr eigenthümlichen Inhalt. So ist sie in jenem in sich bestimmt erinnert, und ihn diesem ihrem Inhalte einbildend, — Phantasie, symbolisirende, allegorisirende oder dichtende Einbildungskraft. Diese mehr oder weniger concreten, individualisirten Gebilde sind noch Synthesen, insofern der Stoff, in dem der subjective Gehalt sich ein Daseyn giebt, von dem Gefundenen der Anschauung herkommt.

Zusatz. Schon die Bilder sind allgemeiner, als die Anschauungen; sie haben indeß noch einen sinnlich-concreten Inhalt, dessen Beziehung auf anderen solchen Inhalt ich bin.

Indem ich nun aber meine Aufmerksamkeit auf diese Beziehung richte; so komme ich zu allgemeinen Vorstellungen — oder zu Vorstellungen im eigentlichen Sinne dieses Wortes. Denn Dasjenige, wodurch die einzelnen Bilder sich auf einander beziehen, besteht eben in dem ihnen Gemeinsamen. Dies Gemeinsame ist — entweder irgend eine in die Form der Allgemeinheit erhobene besondere Seite des Gegenstandes, wie, z. B., an der Rose die rothe Farbe, — oder das concret Allgemeine, die Gattung, z. B., an der Rose, die Pflanze, — in jedem Falle aber eine Vorstellung, die durch die von der Intelligenz ausgehende Auflösung des empirischen Zusammenhangs der mannigfaltigen Bestimmungen des Gegenstandes zu Stande kommt. Bei der Erzeugung der allgemeinen Vorstellungen verhält sich die Intelligenz also selbstthätig; es ist daher ein geistloser Irrthum, anzunehmen, die allgemeinen Vorstellungen entständen — ohne Zuthun des Geistes, — dadurch, daß viele ähnliche Bilder aufeinanderfielen, — daß, zum Beispiel, die rothe Farbe der Rose das Roth anderer in meinem Kopfe befindlicher Bilder aufsuchte und so — mir bloß Zusehendem — die allgemeine Vorstellung des Rothen beibrächte. Allerdings ist das dem Bilde angehörende Besondere ein Gegebenes; die Zerlegung der concreten Einzelnheit des Bildes und die dadurch entstehende Form der Allgemeinheit kommt aber, wie bemerkt, von mir her.

Abstracte Vorstellungen nennt man, — beiläufig gesagt, — häufig Begriffe. Die Friesische Philosophie besteht wesentlich ans solchen Vorstellungen. Wenn behauptet wird, daß man durch Vergleichen zur Erkenntniß der Wahrheit komme, so muß gesagt werden, daß gerade das Gegentheil stattfindet, und daß daher der sinnige Mensch, an dem Concreten der Bilder festhaltend, mit Recht solch leere Schulweisheit verwirft. Diesen Punkt haben wir jedoch hier nicht weiter zu erörtern. Ebenso wenig geht uns hier die nähere Beschaffenheit des — entweder vom Aeußerlichen, — oder vom Vernünftigen, dem Recht-

lichen, Sittlichen und Religiösen herrührenden Inhaltes etwas an. Vielmehr handelt es sich hier nur überhaupt um die Allgemeinheit der Vorstellung. Von diesem Gesichtspunkt aus, haben wir Folgendes zu bemerken.

In der subjectiven Sphäre, in welcher wir uns hier befinden, ist die allgemeine Vorstellung das Innerliche, — das Bild hingegen das Aeußerliche. Diese beiden hier einander gegenüberstehenden Bestimmungen fallen zunächst noch auseinander, sind aber in ihrer Trennung etwas Einseitiges. Jener fehlt die Aeußerlichkeit, die Bildlichkeit, — diesem das Erhobenseyn zum Ausdruck eines bestimmten Allgemeinen. Die Wahrheit dieser beiden Seiten ist daher die Einheit derselben. Diese Einheit, — die Verbildlichung des Allgemeinen und die Verallgemeinerung des Bildes kommt näher dadurch zu Stande, daß die allgemeine Vorstellung sich nicht zu einem neutralen, — so zu sagen, — chemischen Producte mit dem Bilde vereinigt, sondern sich als die substanzielle Macht über das Bild bethätigt und bewährt, — dasselbe als ein Accidentelles sich unterwirft, — sich zu dessen Seele macht, — in ihm für sich wird, sich erinnert, sich selber manifestirt. Indem die Intelligenz diese Einheit des Allgemeinen und des Besonderen, — des Innerlichen und des Aeußerlichen, — der Vorstellung und der Anschauung hervorbringt und auf diese Weise die in der letzteren vorhandene Totalität als eine bewährte wiederherstellt; vollendet sich die vorstellende Thätigkeit in sich selber, insofern sie productive Einbildungskraft ist. Diese bildet das Formelle der Kunst; denn die Kunst stellt das wahrhaft Allgemeine oder die Idee in der Form des sinnlichen Daseyns, — des Bildes, — dar.

§. 457.

Die Intelligenz ist in der Phantasie zur Selbstanschauung in soweit vollendet, als ihr aus ihr selbst genommener Gehalt bildliche Existenz hat. Dies Gebilde ihres Selbstanschauens ist sub-

jectiv; — das Moment des Seyenden fehlt noch. Aber in dessen Einheit des inneren Gehalts und des Stoffes ist die Intelligenz ebenso zur identischen Beziehung auf sich als Unmittelbarkeit an sich zurückgekehrt. Wie sie als Vernunft davon ausgeht, sich das in sich gefundene Unmittelbare anzueignen (§. 445. Vgl. §. 455 Anm.), d. i. es als Allgemeines zu bestimmen; so ist ihr Thun als Vernunft (§. 438) von dem nunmehrigen Punkte aus darauf gerichtet, das in ihr zur concreten Selbstanschauung Vollendete als Seyendes zu bestimmen, d. h. sich selbst zum Seyn, zur Sache zu machen. In dieser Bestimmung thätig, ist sie sich äußernd, Anschauung producirend, — 3) Zeichen machende Phantasie.

Die Phantasie ist der Mittelpunkt, in welchem das Allgemeine und das Seyn, das Eigene und das Gefundenseyn, das Innere und Aeußere vollkommen in Eins geschaffen sind. Die vorhergehenden Synthesen der Anschauung, Erinnerung u. s. f. sind Vereinigungen derselben Momente; aber es sind Synthesen; erst in der Phantasie ist die Intelligenz nicht als der unbestimmte Schacht und das Allgemeine, sondern als Einzelnheit, d. i. als concrete Subjectivität, in welcher die Beziehung auf sich eben so zum Seyn, als zur Allgemeinheit bestimmt ist. Für solche Vereinigungen des Eigenen oder Innern des Geistes, und des Anschaulichen werden die Gebilde der Phantasie allenthalben anerkannt; ihr weiter bestimmter Inhalt gehört andern Gebieten an. Hier ist diese innere Werkstätte nur nach jenen abstracten Momenten zu fassen. — Als die Thätigkeit dieser Einigung ist die Phantasie Vernunft, aber die nur formelle Vernunft, insofern der Gehalt der Phantasie als solcher gleichgültig ist, die Vernunft aber als solche auch den Inhalt zur Wahrheit bestimmt.

Es ist noch Dies besonders herauszuheben, daß, indem die Phantasie den innern Gehalt zum Bild und zur Anschauung bringt, und Dies ausgedrückt wird, daß sie denselben

als seyend bestimmt, der Ausdruck auch nicht auffallend scheinen muß, daß die Intelligenz sich seyend, sich zur Sache mache; denn ihr Gehalt ist sie selbst, und ebenso die ihm von ihr gegebene Bestimmung. Das von der Phantasie producirte Bild ist nur subjectiv anschaulich; im Zeichen fügt sie eigentliche Anschaulichkeit hinzu; im mechanischen Gedächtniß vollendet sie diese Form des Seyns an ihr.

Zusatz. Wie wir im Zusatz zum vorhergehenden Paragraphen gesehen haben, macht in der Phantasie die allgemeine Vorstellung das Subjective aus, das sich im Bilde Objectivität giebt und sich dadurch bewährt. Diese Bewährung ist jedoch unmittelbar selber noch eine subjective, insofern die Intelligenz den gegebenen Inhalt der Bilder zunächst noch respectirt, — sich bei der Verbildlichung ihrer allgemeinen Vorstellungen nach ihm richtet. Die auf diese Weise noch bedingte, nur relativ freie Thätigkeit der Intelligenz nennen wir die symbolisirende Phantasie. Diese wählt zum Ausdruck ihrer allgemeinen Vorstellungen keinen anderen sinnlichen Stoff, als denjenigen, dessen selbstständige Bedeutung dem bestimmten Inhalt des zu verbildlichenden Allgemeinen entspricht. So wird, zum Beispiel, die Stärke Jupiters durch den Adler dargestellt, weil dieser dafür gilt, stark zu seyn. — Die Allegorie drückt mehr durch ein Ganzes von Einzelnheiten das Subjective aus. — Die dichtende Phantasie endlich gebraucht zwar den Stoff freier, als die bildenden Künste; doch darf auch sie nur solchen sinnlichen Stoff wählen, welcher dem Inhalt der darzustellenden Idee adäquat ist.

Von der im Symbol vorhandenen subjectiven, durch das Bild vermittelten Bewährung schreitet aber die Intelligenz nothwendig zur objectiven, an- und für sich seyenden Bewährung der allgemeinen Vorstellung fort. Denn, da der Inhalt der zu bewährenden allgemeinen Vorstellung in dem Inhalte des zum Symbol dienenden Bildes sich nur mit sich

selber zusammenschließt; so schlägt die Form des Vermitteltseyns jener Bewährung, — jener Einheit des Subjectiven und Objectiven, — in die Form der Unmittelbarkeit um. Durch diese dialektische Bewegung kommt somit die allgemeine Vorstellung dahin, zu ihrer Bewährung nicht mehr den Inhalt des Bildes nöthig zu haben, sondern an- und für sich selber bewährt zu seyn, also unmittelbar zu gelten. Indem nun die von dem Inhalte des Bildes freigewordene allgemeine Vorstellung sich in einem willkürlich von ihr gewählten äußerlichen Stoffe zu etwas Anschaubaren macht; so bringt sie Dasjenige hervor, was man, — im bestimmten Unterschiede vom Symbol, — Zeichen zu nennen hat. Das Zeichen muß für etwas Großes erklärt werden. Wenn die Intelligenz Etwas bezeichnet hat, so ist sie mit dem Inhalte der Anschauung fertig geworden und hat dem sinnlichen Stoff eine ihm fremde Bedeutung zur Seele gegeben. So bedeutet, zum Beispiel, eine Cocarde oder eine Flagge oder ein Grabstein etwas ganz Anderes, als Dasjenige, was sie unmittelbar anzeigen. Die hier hervortretende Willkürlichkeit der Verbindung des sinnlichen Stoffes mit einer allgemeinen Vorstellung hat zur nothwendigen Folge, daß man die Bedeutung der Zeichen erst lernen muß. Dies gilt namentlich von den Sprachzeichen.

§. 458.

In dieser von der Intelligenz ausgehenden Einheit selbstständiger Vorstellung und einer Anschauung ist die Materie der letztern zunächst wohl ein Aufgenommenes, etwas Unmittelbares oder Gegebenes (z. B. die Farbe der Cocarde u. dgl.). Die Anschauung gilt aber in dieser Identität nicht als positiv und sich selbst, sondern etwas Anderes vorstellend. Sie ist ein Bild, das eine selbstständige Vorstellung der Intelligenz als Seele, als seine Bedeutung in sich empfangen hat. Diese Anschauung ist das Zeichen.

Das Zeichen ist irgend eine unmittelbare Anschauung,

die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat; — die *Pyramide*, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist. Das *Zeichen* ist vom *Symbol* verschieden, einer Anschauung, deren *eigene* Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt; beim Zeichen als solchem hingegen geht der eigene Inhalt der Anschauung, und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an. Als *bezeichnend* beweist daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung, denn als symbolisirend.

Gewöhnlich wird das *Zeichen* und die *Sprache* irgendwo als *Anhang* in die Psychologie oder auch in die Logik eingeschoben, ohne daß an ihre Nothwendigkeit und Zusammenhang in dem Systeme der Thätigkeit der Intelligenz gedacht würde. Die wahrhafte Stelle des Zeichens ist die aufgezeigte, daß die Intelligenz, — welche als anschauend, die Form der Zeit und des Raums erzeugt, aber den sinnlichen Inhalt als aufnehmend und aus diesem Stoffe sich Vorstellungen bildend erscheint, — nun ihren selbstständigen Vorstellungen ein bestimmtes Daseyn aus sich giebt, den erfüllten Raum und Zeit, die Anschauung *als die ihrige* gebraucht, deren unmittelbaren und eigenthümlichen Inhalt tilgt, und ihr einen andern Inhalt zur Bedeutung und Seele giebt. — Diese Zeichen erschaffende Thätigkeit kann das *productive Gedächtniß* (die zunächst abstracte Mnemosyne) vornemlich genannt werden, indem das Gedächtniß, das im gemeinen Leben oft mit Erinnerung, auch Vorstellung und Einbildungskraft verwechselt und gleichbedeutend gebraucht wird, es überhaupt nur mit Zeichen zu thun hat.

§. 459.

Die Anschauung, — als unmittelbar zunächst ein Gegebenes und Räumliches, — erhält, insofern sie zu einem Zeichen gebraucht wird, die wesentliche Bestimmung, nur als aufgehobene

zu seyn. Die Intelligenz ist diese ihre Negativität; so ist die wahrhaftere Gestalt der Anschauung, die ein Zeichen ist, ein Daseyn in der Zeit, — ein Verschwinden des Daseyns, indem es ist, — und nach seiner weitern äußerlichen, psychischen Bestimmtheit ein von der Intelligenz aus ihrer (anthropologischen) eigenen Natürlichkeit hervorgehendes Gesetztseyn, — der Ton, die erfüllte Aeußerung der sich kund gebenden Innerlichkeit. Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter articulirende Ton, die Rede und ihr System, die Sprache, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres, als ihr unmittelbares Daseyn, überhaupt eine Existenz, die im Reiche des Vorstellens gilt.

Die Sprache kommt hier nur nach der eigenthümlichen Bestimmtheit, als das Product der Intelligenz, deren Vorstellungen in einem äußerlichen Elemente zu manifestiren, in Betracht. Wenn von der Sprache auf concrete Weise gehandelt werden sollte, so wäre für das Material (das Lexicalische) derselben der anthropologische, näher der psychisch-physiologische (§. 401) Standpunkt zurückzurufen, für die Form (die Grammatik) der des Verstandes zu anticipiren. Für das elementarische Material der Sprache hat sich einerseits die Vorstellung bloßer Zufälligkeit verloren, andererseits das Princip der Nachahmung auf seinen geringen Umfang, — tönende Gegenstände, — beschränkt. Doch kann man noch die deutsche Sprache über ihren Reichthum wegen der vielen besondern Ausdrücke rühmen hören, die sie für besondere Töne besitzt, z. B. Rauschen, Sausen, Knarren u. s. f.; man hat deren vielleicht mehr, als hundert gesammelt; die augenblickliche Laune erschafft deren, wenn es beliebt, neue. Ein solcher Ueberfluß im Sinnlichen und Unbedeutenden ist nicht zu Dem zu rechnen, was den Reichthum einer gebildeten Sprache ausmachen soll. Das eigenthümlich Elementarische selbst beruht nicht sowohl auf einer auf äußere Objecte sich beziehenden-, als auf

innerer Symbolik, nämlich der anthropologischen Articulation gleichsam als einer Gebehrde der leiblichen Sprech-Aeußerung. Man hat so für jeden Vocal und Consonanten, wie für deren abstractere Elemente (Lippengebehrde, Gaumen-, Zungengebehrde), und dann für ihre Zusammensetzungen die eigenthümliche Bedeutung gesucht. Aber diese bewußtlosen dumpfen Anfänge werden durch weitere Momente, — sowohl Aeußerlichkeiten als Bildungs-Bedürfnisse, — zur Unscheinbarkeit und Unbedeutenheit modificirt, — wesentlich dadurch, daß sie als sinnliche Anschauungen selbst zu Zeichen herabgesetzt, und dadurch ihre eigene ursprüngliche Bedeutung verkümmert und ausgelöscht wird. — Das Formelle der Sprache aber ist das Werk des Verstandes, der seine Kategorien in sie einbildet; dieser logische Instinkt bringt das Grammatische derselben hervor. Das Studium von ursprünglich gebliebenen Sprachen, die man in neuern Zeiten erst gründlich kennen zu lernen angefangen hat, hat hierüber gezeigt, daß sie eine sehr ins Einzelne ausgebildete Grammatik enthalten und Unterschiede ausdrücken, die in Sprachen gebildeterer Völker mangeln oder verwischt worden sind. Es scheint, daß die Sprache der gebildetsten Völker die unvollkommnere Grammatik, und dieselbe Sprache bei einem ungebildeteren Zustande ihres Volkes eine vollkommnere, als bei dem höher gebildeten hat. Vergl. Hrn. W. v. Humboldts Schrift über den Dualis I. 10. 11.

Bei der Tonsprache, als der ursprünglichen, kann auch der Schriftsprache, jedoch hier nur im Vorbeigehn, erwähnt werden; sie ist bloß eine weitere Fortbildung im besondern Gebiete der Sprache, welche eine äußerlich praktische Thätigkeit zu Hülfe nimmt. Die Schriftsprache geht zum Felde des unmittelbaren räumlichen Anschauens fort, in welchem sie die Zeichen (§. 454) nimmt und hervorbringt. Näher bezeichnet die Hieroglyphenschrift die Vorstellungen durch räumliche Figuren, die Buchstabenschrift hingegen Töne, welche

selbst schon Zeichen sind. Diese besteht daher aus Zeichen der Zeichen, — und zwar so, daß sie die concreten Zeichen der Tonsprache, die Worte, in ihre einfachen Elemente auflöst, und diese Elemente bezeichnet. — Leibnitz hat sich durch seinen Verstand verführen lassen, eine vollständige Schriftsprache, auf hieroglyphische Weise gebildet, — was wohl partiell auch bei Buchstabenschrift (wie in unsern Zeichen der Zahlen, der Planeten, der chemischen Stoffe u. dgl.) Statt findet, — als eine allgemeine Schriftsprache für den Verkehr der Völker und insbesondere der Gelehrten für sehr wünschenswerth zu halten. Man darf aber dafür halten, daß der Verkehr der Völker (was vielleicht in Phönicien der Fall war, und gegenwärtig in Canton geschieht — s. Macartney's Reise von Staunton) vielmehr das Bedürfniß der Buchstabenschrift und deren Entstehung herbeigeführt hat. Ohnehin ist nicht an eine umfassende fertige Hieroglyphen-Sprache zu denken; sinnliche Gegenstände sind zwar festbleibender Zeichen fähig, aber für Zeichen vom Geistigem führt der Fortgang der Gedankenbildung, die fortschreitende logische Entwicklung veränderte Ansichten über ihre innern Verhältnisse und damit über ihre Natur herbei, so daß damit auch eine andere hieroglyphische Bestimmung einträte. Geschieht Dies doch schon bei sinnlichen Gegenständen, daß ihre Zeichen in der Tonsprache, ihre Namen häufig verändert werden, wie z. B. bei den chemischen, auch mineralogischen. Seitdem man vergessen hat, was Namen als solche sind, — nämlich für sich sinnlose Aeußerlichkeiten, die erst als Zeichen eine Bedeutung haben, — seitdem man statt eigentlicher Namen den Ausdruck einer Art von Definition fordert und dieselbe sogar häufig auch wieder nach Willkür und Zufall formirt, — ändert sich die Benennung, d. i. nur die Zusammensetzung aus Zeichen ihrer Gattungsbestimmung oder anderer charakteristisch seyn sollender Eigenschaften, nach der Verschiedenheit der Ansicht, die man von der Gattung oder

sonst einer specifisch seyn sollenden Eigenschaft faßt. — Nur dem Statarischen der chinesischen Geistesbildung ist die hieroglyphische Schriftsprache dieses Volkes angemessen; diese Art von Schriftsprache kann ohnehin nur der Antheil des geringern Theils eines Volkes seyn, der sich in ausschließendem Besitze geistiger Cultur hält. — Die Ausbildung der Tonsprache hängt aufs genaueste mit der Gewohnheit der Buchstabenschrift zusammen, durch welche die Tonsprache allein die Bestimmtheit und Reinheit ihrer Articulation gewinnt. Die Unvollkommenheit der chinesischen Tonsprache ist bekannt; eine Menge ihrer Worte hat mehrere ganz verschiedene Bedeutungen — selbst bis auf zehn, ja zwanzig, — so daß im Sprechen der Unterschied blos durch die Betonung, Intensität, leiseres Sprechen oder Schreien bemerklich gemacht wird. Europäer, welche anfangen, chinesisch zu sprechen, fallen, ehe sie sich diese absurden Feinheiten der Accentuation zu eigen gemacht haben, in die lächerlichsten Mißverständnisse. Die Vollkommenheit besteht hier in dem Gegentheil von dem parler sans accent, was mit Recht in Europa für ein gebildetes Sprechen gefordert wird. Es fehlt um der hieroglyphischen Schriftsprache willen der chinesischen Tonsprache an der objectiven Bestimmtheit, welche in der Articulation durch die Buchstabenschrift gewonnen wird.

Die Buchstabenschrift ist an und für sich die intelligentere; in ihr ist das Wort, die der Intelligenz eigenthümliche würdigste Art der Aeußerung ihrer Vorstellungen, zum Bewußtseyn gebracht, zum Gegenstande der Reflexion gemacht. Es wird in dieser Beschäftigung der Intelligenz mit demselben analysirt, d. i. dies Zeichenmachen wird auf seine einfachen, wenigen Elemente (die Urgebehrden des Articulirens) reducirt; sie sind das Sinnliche der Rede auf die Form der Allgemeinheit gebracht, welches in dieser elementarischen Weise zugleich völlige Bestimmtheit und Reinheit erlangt. Die Buchstabenschrift behält damit auch den Vortheil der Tonsprache, daß in ihr wie

in dieser, die Vorstellungen eigentliche Namen haben; der Name ist das einfache Zeichen für die eigentliche, d. i. einfache, nicht in ihre Bestimmungen aufgelöste und aus ihnen zusammengesetzte Vorstellung. Die Hieroglyphensprache entsteht nicht aus der unmittelbaren Analyse der sinnlichen Zeichen, wie die Buchstabenschrift, sondern aus der vorangehenden Analyse der Vorstellungen; woraus dann leicht der Gedanke gefaßt wird, daß alle Vorstellungen auf ihre Elemente, auf die einfachen logischen Bestimmungen zurückgeführt werden könnten, so daß aus den hierfür gewählten Elementarzeichen (wie bei den chinesischen Koua der einfache gerade und der in zwei Theile gebrochene Strich) durch ihre Zusammensetzung die Hieroglyphensprache erzeugt würde. Dieser Umstand der analytischen Bezeichnung der Vorstellungen bei der hieroglyphischen Schrift, welcher Leibnitz verführt hat, diese für vorzüglicher zu halten, als die Buchstabenschrift, ist es vielmehr, der dem Grundbedürfnisse der Sprache überhaupt, dem Namen, widerspricht, für die unmittelbare Vorstellung, welche, — so reich ihr Inhalt in sich gefaßt werden möge, — für den Geist im Namen einfach ist, auch ein einfaches unmittelbares Zeichen zu haben, das als ein Seyn für sich nichts zu denken giebt, und nur die Bestimmung hat, die einfache Vorstellung als solche zu bedeuten und sinnlich vorzustellen. Nicht nur die vorstellende Intelligenz thut Dies, sowohl bei der Einfachheit der Vorstellungen zu verweilen, als auch sie aus den abstracteren Momenten, in welche sie analysirt worden, wieder zusammen zu fassen; sondern auch das Denken resumirt den concreten Inhalt aus der Analyse, in welcher derselbe zu einer Verbindung vieler Bestimmungen geworden, in die Form eines einfachen Gedankens. Für beide ist es Bedürfniß, auch solche in Ansehung der Bedeutung einfache Zeichen zu haben, die, aus mehrern Buchstaben oder Sylben bestehend und auch darein zergliedert, doch nicht eine Verbindung von mehrern Vorstel-

lungen darstellen. — Das Angeführte macht die Grundbestimmung für die Entscheidung über den Werth der Schriftsprachen aus. Alsdann ergiebt sich auch, daß bei der Hieroglyphenschrift die Beziehungen concreter geistiger Vorstellungen nothwendig verwickelt und verworren werden müssen, und ohnehin die Analyse derselben, deren nächste Producte ebenso wieder zu analysiren sind, auf die mannichfaltigste und abweichendste Weise möglich erscheint. Jede Abweichung in der Analyse brächte eine andere Bildung des Schriftnamens hervor, wie in neuern Zeiten, nach der vorhin gemachten Bemerkung sogar in dem sinnlichen Gebiete die Salzsäure auf mehrfache Weise ihren Namen verändert hat. Eine hieroglyphische Schriftsprache erforderte eine ebenso statarische Philosophie, wie die Bildung der Chinesen überhaupt ist.

Es folgt noch aus dem Gesagten, daß Lesen- und Schreibenlernen einer Buchstabenschrift für ein nicht genug geschätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten ist, indem es den Geist von dem sinnlich Concreten zu der Aufmerksamkeit auf das Formellere, — das tönende Wort und dessen abstracte Elemente, — bringt, und den Boden der Innerlichkeit im Subjecte zu begründen und rein zu machen ein Wesentliches thut. — Die erlangte Gewohnheit tilgt auch später die Eigenthümlichkeit der Buchstabenschrift, im Interesse des Sehens als ein Umweg durch die Hörbarkeit zu den Vorstellungen zu erscheinen, und macht sie für uns zur Hieroglyphenschrift, so daß wir beim Gebrauche derselben die Vermittlung der Töne nicht im Bewußtseyn vor uns zu haben bedürfen; Leute dagegen, die eine geringe Gewohnheit des Lesens haben, sprechen das Gelesene laut vor, um es in seinem Tönen zu verstehen. Außerdem daß bei jener Fertigkeit, welche die Buchstabenschrift in Hieroglyphen verwandelt, die durch jene erste Einübung gewonnene Abstractions-Fähigkeit bleibt, ist das hieroglyphische Lesen für sich selbst ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben. Das

Hörbare oder Zeitliche und das Sichtbare oder Räumliche hat zwar jedes seine eigene Grundlage zunächst von gleichem Gelten mit der andern; bei der Buchstabenschrift aber ist nur Eine Grundlage und zwar in dem richtigen Verhältnisse, daß die sichtbare Sprache zu der tönenden nur als Zeichen sich verhält; die Intelligenz äußert sich unmittelbar und unbedingt durch Sprechen. — Die Vermittlung der Vorstellungen durch das Unsinnlichere der Töne zeigt sich weiter für den folgenden Uebergang von dem Vorstellen zum Denken, — das Gedächtniß, — in eigenthümlicher Wesentlichkeit.

§. 460.

Der Name als Verknüpfung der von der Intelligenz producirten Anschauung und ihrer Bedeutung ist zunächst eine einzelne vorübergehende Production, und die Verknüpfung der Vorstellung als eines Innern mit der Anschauung als einem Aeußerlichen, ist selbst äußerlich. Die Erinnerung dieser Aeußerlichkeit ist das Gedächtniß.

γγ) Gedächtniß.

§. 461.

Die Intelligenz durchläuft als Gedächtniß gegen die Anschauung des Worts dieselben Thätigkeiten des Erinnerns, wie als Vorstellung überhaupt gegen die erste unmittelbare Anschauung §. 451 ff. — 1) Jene Verknüpfung, die das Zeichen ist, zu dem ihrigen machend, erhebt sie durch diese Erinnerung die einzelne Verknüpfung zu einer allgemeinen, d. i. bleibenden Verknüpfung, in welcher Name und Bedeutung objectiv für sie verbunden sind, und macht die Anschauung, welche der Name zunächst ist, zu einer Vorstellung; so daß der Inhalt, die Bedeutung, und das Zeichen identificirt, Eine Vorstellung sind, und das Vorstellen in seiner Innerlichkeit concret, der Inhalt als dessen Daseyn ist; — das Namen behaltende Gedächtniß.

Zusatz. Das Gedächtniß betrachten wir unter den drei Formen

erstens, des namenbehaltenden,

zweitens, des reproductiven

drittens, des mechanischen Gedächtnisses.

Das Erste ist hier also Dies, daß wir die Bedeutung der Namen behalten, — daß wir fähig werden, bei den Sprachzeichen uns der mit denselben objectiv verknüpften Vorstellungen zu erinnern. So wird uns beim Hören oder Sehen eines, einer fremden Sprache angehörenden Wortes wohl dessen Bedeutung gegenwärtig; aber wir vermögen deshalb noch nicht, umgekehrt für unsere Vorstellungen die entsprechenden Wortzeichen jener Sprache zu produciren; wir lernen das Sprechen und Schreiben einer Sprache später, als das Verstehen derselben.

§. 462.

Der Name ist so die Sache, wie sie im Reiche der Vorstellung vorhanden ist und Gültigkeit hat. Das 2) reproducirende Gedächtniß hat und erkennt im Namen die Sache, und mit der Sache den Namen, ohne Anschauung und Bild. Der Name als Existenz des Inhalts in der Intelligenz ist die Aeußerlichkeit ihrer selbst in ihr, und die Erinnerung des Namens als der von ihr hervorgebrachten Anschauung ist zugleich die Entäußerung, in der sie innerhalb ihrer selbst sich setzt. Die Association der besondern Namen liegt in der Bedeutung der Bestimmungen der empfindenden, vorstellenden oder denkenden Intelligenz, von denen sie Reihen als empfindend u. s. f. in sich durchläuft.

Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der Anschauung eines solches Thieres, noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn verstehen, ist die bildlose einfache Vorstellung. Es ist in Namen, daß wir denken.

Die vor einiger Zeit wieder aufgewärmte und billig wieder vergessene Mnemonik der Alten besteht darin, die Namen

in Bilder zu verwandeln, und hiermit das Gedächtniß wieder zur Einbildungskraft herabzusetzen. Die Stelle der Kraft des Gedächtnisses vertritt ein in der Einbildungskraft befestigtes, bleibendes Tableau einer Reihe von Bildern, an welche dann der auswendig zu lernende Aufsatz, die Folge seiner Vorstellungen, angeknüpft wird. Bei der Heterogeneität des Inhalts dieser Vorstellungen und jener permanenten Bilder, wie auch wegen der Geschwindigkeit, in der dies Anknüpfen geschehen soll, muß dasselbe nicht anders, als durch schaale, alberne, ganz zufällige Zusammenhänge geschehen. Nicht nur wird der Geist auf die Folter gesetzt, sich mit verrücktem Zeuge zu plagen; sondern das auf solche Weise Auswendiggelernte ist eben deswegen schnell wieder vergessen, indem ohnehin dasselbe Tableau für das Auswendiglernen jeder andern Reihe von Vorstellungen gebraucht, und daher die vorher daran geknüpften wieder weggewischt werden. Das mnemonisch Eingeprägte wird nicht, wie das im Gedächtniß Behaltene, auswendig, d. h. eigentlich von Innen heraus, aus dem tiefen Schachte des Ich hervorgebracht und so hergesagt, sondern es wird von dem Tableau der Einbildungskraft, so zu sagen, abgelesen. — Die Mnemonik hängt mit den gewöhnlichen Vorurtheilen zusammen, die man von dem Gedächtniß im Verhältniß zur Einbildungskraft hat, als ob diese eine höhere, geistigere Thätigkeit wäre, als das Gedächtniß. Vielmehr hat das Gedächtniß nicht mehr mit dem Bilde zu thun, welches aus dem unmittelbaren, ungeistigen Bestimmtseyn der Intelligenz, aus der Anschauung, hergenommen ist, sondern mit einem Daseyn, welches das Product der Intelligenz selbst ist, einem solchen Auswendigen, welches in das Inwendige der Intelligenz eingeschlossen bleibt, und nur innerhalb ihrer selbst deren auswendige, existirende Seite ist.

Zusatz. Das Wort als tönendes verschwindet in der Zeit; diese erweist sich somit an jenem als abstracte, — das

heißt, -- nur vernichtende Negativität. Die wahrhafte, concrete Negativität des Sprachzeichens ist aber die Intelligenz, weil durch dieselbe jenes aus einem Aeußerlichen in ein Innerliches verändert und in dieser umgestalteten Form aufbewahrt wird. So werden die Worte zu einem vom Gedanken belebten Daseyn. Dies Daseyn ist unseren Gedanken absolut nothwendig. Wir wissen von unseren Gedanken nur dann, — haben nur dann bestimmte, wirkliche Gedanken, wenn wir ihnen die Form der Gegenständlichkeit, des Unterschiedenseyns von unserer Innerlichkeit, — also die Gestalt der Aeußerlichkeit geben, — und zwar einer solchen Aeußerlichkeit, die zugleich das Gepräge der höchsten Innerlichkeit trägt. Ein so innerliches Aeußerliches ist allein der articulirte Ton, das Wort. Ohne Worte denken zu wollen, — wie Mesmer einmal versucht hat, — erscheint daher als eine Unvernunft, die jenen Mann, seiner Versicherung nach, beinahe zum Wahnsinn geführt hätte. Es ist aber auch lächerlich, das Gebundenseyn des Gedankens an das Wort für einen Mangel des Ersteren und für ein Unglück anzusehen; denn, obgleich man gewöhnlich meint, das Unaussprechliche sey gerade das Vortrefflichste, so hat diese von der Eitelkeit gehegte Meinung doch gar keinen Grund, da das Unaussprechliche in Wahrheit nur etwas Trübes, Gährendes ist, das erst, wenn es zu Worte zu kommen vermag, Klarheit gewinnt. Das Wort giebt demnach den Gedanken ihr würdigstes und wahrhaftestes Daseyn. Allerdings kann man sich auch, — ohne die Sache zu erfassen, — mit Worten herumschlagen. Dies ist aber nicht die Schuld des Wortes, sondern die eines mangelhaften, unbestimmten, gehaltlosen Denkens. Wie der wahrhafte Gedanke die Sache ist, so auch das Wort, wenn es vom wahrhaften Denken gebraucht wird. Indem sich daher die Intelligenz mit dem Worte erfüllt, nimmt sie die Natur der Sache in sich auf. Diese Aufnahme hat aber zugleich den Sinn, daß sich die Intelligenz dadurch zu

einem Sächlichen macht; dergestalt daß die Subjectivität, — in ihrem Unterschiede von der Sache, — zu etwas ganz Leerem, zum geistlosen Behälter der Worte, — also zum mechanischen Gedächtniß wird. Auf diese Weise schlägt — so zu sagen — das Uebermaaß der Erinnerung des Wortes in die höchste Entäußerung der Intelligenz um. Je vertrauter ich mit der Bedeutung des Wortes werde, — je mehr dieses sich also mit meiner Innerlichkeit vereint, — desto mehr kann die Gegenständlichkeit und somit die Bestimmtheit der Bedeutung desselben verschwinden, — desto mehr folglich das Gedächtniß selber, mit dem Worte zugleich, zu etwas Geistverlassenem werden.

§. 463.

3) Insofern der Zusammenhang der Namen in der Bedeutung liegt, ist die Verknüpfung derselben mit dem Seyn als Namen noch eine Synthese und die Intelligenz in dieser ihrer Aeußerlichkeit nicht einfach in sich zurückgekehrt. Aber die Intelligenz ist das Allgemeine, die einfache Wahrheit ihrer besondern Entäußerungen, und ihr durchgeführtes Aneignen ist das Aufheben jenes Unterschiedes der Bedeutung und des Namens; diese höchste Erinnerung des Vorstellens ist ihre höchste Entäußerung, in der sie sich als das Seyn, den allgemeinen Raum der Namen als solcher, d. i. sinnloser Worte setzt. Ich, welches dies abstracte Seyn ist, ist als Subjectivität zugleich die Macht der verschiedenen Namen, das leere Band, welches Reihen derselben in sich befestigt und in fester Ordnung behält. In sofern sie nur seyend sind, und die Intelligenz in sich hier selbst dies ihr Seyn ist, ist sie diese Macht als ganz abstracte Subjectivität, — das Gedächtniß, das um der gänzlichen Aeußerlichkeit willen, in der die Glieder solcher Reihen gegeneinander sind, und weil es selbst diese obgleich subjective Aeußerlichkeit ist, mechanisch (§. 195) genannt wird.

Man weiß bekanntlich einen Aufsatz erst dann recht auswendig, wenn man keinen Sinn bei den Worten hat. Das

Hersagen solches Auswendiggewußten wird darum von selbst accentlos. Der richtige Accent, der hineingebracht wird, geht auf den Sinn; die Bedeutung, Vorstellung, die herbeigerufen wird, stört aber den mechanischen Zusammenhang und verwirrt daher leicht das Hersagen. Das Vermögen, Reihen von Worten, in deren Zusammenhang kein Verstand ist, oder die schon für sich sinnlos sind (eine Reihe von Eigennamen) auswendig zu behalten, ist darum so höchst wunderbar, weil der Geist wesentlich Dies ist, bei sich selbst zu seyn, hier aber derselbe als in ihm selbst entäußert, seine Thätigkeit als ein Mechanismus ist. Der Geist aber ist nur bei sich als Einheit der Subjectivität und der Objectivität; hier nun, — nachdem er in der Anschauung zunächst als Aeußerliches so ist, daß er die Bestimmungen findet, und in der Vorstellung dieses Gefundene in sich erinnert und zu dem Seinigen macht, — macht er sich als Gedächtniß in ihm selbst zu einem Aeußerlichen, so daß das Seinige als ein Gefundenwerdendes erscheint. Das eine der Momente des Denkens, die Objectivität, ist hier als Qualität der Intelligenz selbst in ihr gesetzt. — Es liegt nahe, das Gedächtniß als eine mechanische, als eine Thätigkeit des Sinnlosen zu fassen, wobei es etwa nur durch seinen Nutzen, vielleicht seine Unentbehrlichkeit für andere Zwecke und Thätigkeiten des Geistes gerechtfertigt wird. Damit wird aber seine eigene Bedeutung, die es im Geiste hat, übersehen.

§. 464.

Das Seyende als Name bedarf eines Andern, der Bedeutung der vorstellenden Intelligenz, um die Sache, die wahre Objectivität, zu seyn. Die Intelligenz ist als mechanisches Gedächtniß in Einem jene äußerliche Objectivität selbst und die Bedeutung. Sie ist so als die Existenz dieser Identität gesetzt, d. i. sie ist für sich als solche Identität, welche sie als Vernunft an sich ist, thätig. Das Gedächtniß ist auf diese Weise der

Uebergang in die Thätigkeit des Gedankens, der keine Bedeutung mehr hat, d. i. von dessen Objectivität nicht mehr das Subjective ein Verschiedenes ist, so wie diese Innerlichkeit an ihr selbst seyend ist.

Schon unsere Sprache giebt dem Gedächtniß, — von dem es zum Vorurtheil geworden ist, verächtlich zu sprechen, — die hohe Stellung der unmittelbaren Verwandtschaft mit dem Gedanken. — Die Jugend hat nicht zufälligerweise ein besseres Gedächtniß, als die Alten, und ihr Gedächtniß wird nicht nur um der Nützlichkeit willen geübt; sondern sie hat das gute Gedächtniß, weil sie sich noch nicht nachdenkend verhält, und es wird absichtlich oder unabsichtlich geübt, um den Boden ihrer Innerlichkeit zum reinen Seyn, zum reinen Raume zu ebnen, in welchem die Sache, der an-sich-seyende Inhalt ohne den Gegensatz gegen eine subjective Innerlichkeit, gewähren und sich expliciren könne. Ein gründliches Talent pflegt mit einem guten Gedächtnisse in der Jugend verbunden zu seyn. Aber dergleichen empirische Angaben helfen nichts dazu, Das zu erkennen, was das Gedächtniß an ihm selbst ist. Es ist einer der bisher ganz unbeachteten und in der That der schwersten Punkte in der Lehre vom Geiste, in der Systematisirung der Intelligenz die Stellung und Bedeutung des Gedächtnisses zu fassen, und dessen organischen Zusammenhang mit dem Denken zu begreifen. Das Gedächtniß als soches ist selbst die nur äußerliche Weise, das einseitige Moment der Existenz des Denkens; der Uebergang ist für uns oder an sich die Identität der Vernunft und der Weise der Existenz; welche Identität macht, daß die Vernunft nun im Subjecte existirt, als seine Thätigkeit ist; so ist sie Denken.

γ) Das Denken.

§. 465.

Die Intelligenz ist wiedererkennend; — sie erkennt eine Anschauung, in sofern diese schon die ihrige ist (§. 454); — ferner im Namen die Sache (§. 462); — nun aber ist für sie ihr Allgemeines in der gedoppelten Bedeutung des Allgemeinen als solchen und desselben als Unmittelbaren oder Seyenden, somit als das wahrhafte Allgemeine, welches die übergreifende Einheit seiner selbst über sein Anderes, das Seyn, ist. So ist die Intelligenz für sich an ihr selbst erkennend; — an ihr selbst das Allgemeine; ihr Product, der Gedanke ist die Sache; einfache Identität des Subjectiven und Objectiven; — für sich; sie weiß, daß, was gedacht ist, ist; und daß was ist, nur ist, in sofern es Gedanke ist (vergl. §. 5. 21); das Denken der Intelligenz ist Gedanken haben; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand.

Zusatz. Das Denken ist die dritte und letzte Hauptentwicklungsstufe der Intelligenz; denn in ihm wird die in der Anschauung vorhandene, unmittelbare, an-sich-seyende Einheit des Subjectiven und Objectiven, aus dem in der Vorstellung erfolgenden Gegensatze dieser beiden Seiten, als eine um diesen Gegensatz bereicherte, somit an- und-für-sich-seyende wiederhergestellt, — dies Ende demnach in jenen Anfang zurückgebogen. Während also auf dem Standpunkte der Vorstellung die, — theils durch die Einbildungskraft, — theils durch das mechanische Gedächtniß bewirkte Einheit des Subjectiven und Objectiven, — obgleich ich bei der Letzteren meiner Subjectivität Gewalt anthue, — noch etwas Subjectives bleibt; so erhält dagegen im Denken jene Einheit die Form einer sowohl objectiven wie subjectiven Einheit, da dieses sich selber als die Natur der Sache weiß. Diejenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen, schlagen zwar die Hände

über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das Denken ist das Seyn. Dennoch liegt allem unseren Thun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seyns zu Grunde. Diese Voraussetzung machen wir als vernünftige, als denkende Wesen. Es ist jedoch wohl zu unterscheiden, ob wir nur denkende sind, — oder ob wir uns als denkende auch wissen. Das Erstere sind wir unter allen Umständen; — das Letztere hingegen findet auf vollkommene Weise nur dann statt, wenn wir uns zum reinen Denken erhoben haben. Dieses erkennt, daß es selber allein, — und nicht die Empfindung oder die Vorstellung, — im Stande ist, die Wahrheit der Dinge zu erfassen, — und daß daher die Behauptung Epikur's: das Empfundene sey das Wahrhafte, für eine völlige Verkehrung der Natur des Geistes erklärt werden muß. Freilich darf aber das Denken nicht abstractes, formelles Denken bleiben, — denn dieses zerreißt den Inhalt der Wahrheit, — sondern es muß sich zum concreten Denken, zum begreifenden Erkennen entwickeln.

§. 466.

Das denkende Erkennen ist aber gleichfalls zunächst formell; die Allgemeinheit und ihr Seyn ist die einfache Subjectivität der Intelligenz. Die Gedanken sind so nicht als an- und für sich bestimmt und die zum Denken erinnerten Vorstellungen in sofern noch der gegebene Inhalt.

Zusatz. Zunächst weiß das Denken die Einheit des Subjectiven und Objectiven als eine ganz abstracte, unbestimmte, nur gewisse, nicht erfüllte, nicht bewährte. Die Bestimmtheit des vernünftigen Inhalts ist daher dieser Einheit noch eine äußerliche, folglich eine gegebene, — und das Erkennen somit formell. Da aber an sich jene Bestimmtheit in dem denkenden Erkennen enthalten ist, so widerspricht demselben jener Formalismus und wird deswegen vom Denken aufgehoben.

§. 467.

An diesem Inhalte ist es α) formell identischer Verstand, welcher die erinnerten Vorstellungen zu Gattungen, Arten, Gesetzen, Kräften u. s. f., überhaupt zu den Kategorien verarbeitet, in dem Sinne, daß der Stoff erst in diesen Denkformen die Wahrheit seines Seyns habe. Als in sich unendliche Negativität ist das Denken β) wesentlich Diremtion, — Urtheil, das den Begriff jedoch nicht mehr in den vorigen Gegensatz von Allgemeinheit und Seyn auflöst, sondern nach den eigenthümlichen Zusammenhängen des Begriffs unterscheidet, und γ) hebt das Denken die Formbestimmung auf und setzt zugleich die Identität der Unterschiede; — formelle Vernunft, schließender Verstand. — Die Intelligenz erkennt als denkend; und zwar erklärt α) der Verstand das Einzelne aus seinen Allgemeinheiten (den Kategorien), so heißt er sich begreifend; β) erklärt er dasselbe für ein Allgemeines (Gattung, Art), im Urtheil; in diesen Formen erscheint der Inhalt als gegeben; δ) im Schlusse aber bestimmt er aus sich den Inhalt, indem er jenen Formunterschied aufhebt. In der Einsicht in die Nothwendigkeit ist die letzte Unmittelbarkeit, die dem formellen Denken noch anhängt, verschwunden.

In der Logik ist das Denken, wie es erst an sich ist, und sich die Vernunft in diesem gegensatzlosen Elemente entwickelt. Im Bewußtseyn kommt es gleichfalls als eine Stufe vor (s. §. 437 Anm.). — Hier ist die Vernunft als die Wahrheit des Gegensatzes, wie er sich innerhalb des Geistes selbst bestimmt hatte. — Das Denken tritt in diesen verschiedenen Theilen der Wissenschaft deswegen immer wieder hervor, weil diese Theile nur durch das Element und die Form des Gegensatzes verschieden, das Denken aber dieses Eine Centrum ist, in welches als in ihre Wahrheit die Gegensätze zurückgehen.

Zusatz. Vor Kant hat man bei uns keinen bestimmten

Unterschied zwischen Verstand und Vernunft gemacht. Will man aber nicht in das die unterschiedenen Formen des reinen Denkens plumperweise verwischende vulgäre Bewußtseyn heruntersinken; so muß zwischen Verstand und Vernunft der Unterschied festgesetzt werden, daß für die Letztere der Gegenstand das An-und-für-sich-bestimmte, Identität des Inhalts und der Form, des Allgemeinen und des Besonderen ist, — für den Ersteren hingegen in die Form und den Inhalt, in das Allgemeine und das Besondere, in ein leeres An-sich und in die von außen an dieses herankommende Bestimmtheit zerfällt, — daß also im verständigen Denken der Inhalt gegen seine Form gleichgültig ist, während er im vernünftigen oder begreifenden Erkennen aus sich selber seine Form hervorbringt.

Obgleich aber der Verstand den eben angegebenen Mangel an sich hat, so ist er doch ein nothwendiges Moment des vernünftigen Denkens. Seine Thätigkeit besteht überhaupt im Abstrahiren. Trennt er nun das Zufällige vom Wesentlichen ab, so ist er durchaus in seinem Rechte und erscheint als Das, was er in Wahrheit seyn soll. Daher nennt man Denjenigen, welcher einen wesentlichen Zweck verfolgt, einen Mann von Verstand. Ohne Verstand ist auch keine Charakterfestigkeit möglich, da zu dieser gehört, daß der Mensch an seiner individuellen Wesenheit festhält. Jedoch kann der Verstand auch umgekehrt einer einseitigen Bestimmung die Form der Allgemeinheit geben und dadurch das Gegentheil des mit dem Sinn für das Wesentliche begabten, gesunden Menschenverstandes werden.

Das zweite Moment des reinen Denkens ist das Urtheilen. Die Intelligenz, welche als Verstand die verschiedenen, in der concreten Einzelnheit des Gegenstandes unmittelbar vereinten abstracten Bestimmungen auseinander reißt und vom Gegenstande abtrennt, geht nothwendig zunächst dazu fort, den Gegenstand auf diese allgemeinen Denk-

bestimmungen zu beziehen, — ihn somit als Verhältniß, — als einen objectiven Zusammenhang, — als eine Totalität zu betrachten. Diese Thätigkeit der Intelligenz nennt man häufig schon Begreifen, — aber mit Unrecht. Denn auf diesem Standpunkt wird der Gegenstand noch als ein Gegebenes, — als etwas von einem Anderen Abhängiges, durch dasselbe Bedingtes gefaßt. Die Umstände, welche eine Erscheinung bedingen, gelten hier noch für selbstständige Existenzen. Somit ist die Identität der aufeinander bezogenen Erscheinungen noch eine bloß innere und eben deshalb bloß äußerliche. Der Begriff zeigt sich daher hier noch nicht in seiner eigenen Gestalt, sondern in der Form der begriffslosen Nothwendigkeit.

Erst auf der dritten Stufe des reinen Denkens wird der Begriff als solcher erkannt. Diese Stufe stellt also das eigentliche Begreifen dar. Hier wird das Allgemeine als sich selber besondernd und aus der Besonderung zur Einzelnheit zusammennehmend erkannt, — oder, — was Dasselbe ist, — das Besondere aus seiner Selbstständigkeit zu einem Momente des Begriffs herabgesetzt. Demnach ist hier das Allgemeine nicht mehr eine dem Inhalt äußerliche, sondern die wahrhafte, aus sich selber den Inhalt hervorbringende Form, — der sich selber entwickelnde Begriff der Sache. Das Denken hat folglich auf diesem Standpunkte keinen anderen Inhalt, als sich selber, — als seine eigenen, den immanenten Inhalt der Form bildenden Bestimmungen; es sucht und findet im Gegenstande nur sich selbst. Der Gegenstand ist daher hier vom Denken nur dadurch unterschieden, daß er die Form des Seyns, des Für-sich-Bestehens hat. Somit steht das Denken hier zum Object in einem vollkommen freien Verhältnisse.

In diesem, mit seinem Gegenstande identischen Denken erreicht die Intelligenz ihre Vollendung, ihr Ziel; denn nun ist sie in der That Das, was sie in ihrer Unmittelbarkeit nur seyn sollte, — die sich wissende Wahrheit, die sich selbst

erkennende Vernunft. Das Wissen macht jetzt die Subjectivität der Vernunft aus, und die objective Vernunft ist als Wissen gesetzt. Dies gegenseitige Sichdurchdringen der denkenden Subjectivität und der objectiven Vernunft ist das Endresultat der Entwicklung des theoretischen Geistes durch die dem reinen Denken vorangehenden Stufen der Anschauung und der Vorstellung hindurch.

§. 468.

Die Intelligenz, die als theoretische sich die unmittelbare Bestimmtheit aneignet, ist nach vollendeter Besitznahme nun in ihrem Eigenthume; durch die letzte Negation der Unmittelbarkeit ist an sich gesetzt, daß für sie der Inhalt durch sie bestimmt ist. Das Denken, als der freie Begriff, ist nun auch dem Inhalte nach frei. Die Intelligenz sich wissend als das Bestimmende des Inhalts, der ebenso der ihrige, wie als seyend bestimmt ist, ist Wille.

Zusatz. Das reine Denken ist zunächst ein unbefangenes, in die Sache versenktes Verhalten. Dies Thun wird aber nothwendig auch sich selbst gegenständlich. Da das begreifende Erkennen im Gegenstande absolut bei sich selber ist, so muß es erkennen, daß seine Bestimmungen Bestimmungen der Sache, und daß umgekehrt die objectiv giltigen, seyenden Bestimmungen seine Bestimmungen sind. Durch diese Erinnerung, — durch dies In-sich-gehen der Intelligenz wird dieselbe zum Willen. Für das gewöhnliche Bewußtseyn ist dieser Uebergang allerdings nicht vorhanden; der Vorstellung fallen vielmehr das Denken und der Wille auseinander. In Wahrheit aber ist, wie wir so eben gesehen haben, das Denken das sich selbst zum Willen Bestimmende, und bleibt das Erstere die Substanz des Letzteren; so daß ohne Denken kein Wille seyn kann und auch der ungebildeteste Mensch nur insofern Wille ist, als er gedacht hat, — das Thier dagegen, weil es nicht denkt, auch keinen Willen zu haben vermag.

b.

Der praktische Geist.

§. 469.

Der Geist als Wille weiß sich als sich in sich beschließend, und sich aus sich erfüllend. Dies erfüllte Fürsichseyn oder Einzelnheit macht die Seite der Existenz oder Realität von der Idee des Geistes aus; als Wille tritt der Geist in Wirklichkeit, als Wissen ist er in dem Boden der Allgemeinheit des Begriffs. — Als sich selbst den Inhalt gebend ist der Wille bei sich, frey überhaupt; Dies ist sein bestimmter Begriff. — Seine Endlichkeit besteht in dem Formalismus, daß sein Durch-sich-Erfülltseyn zunächst nur die abstracte Bestimmtheit, die seinige überhaupt, aber mit der entwickelten Vernunft noch nicht identificirt ist. Die Bestimmung des an sich seyenden Willens ist, die Freiheit in dem formellen Willen zur Existenz zu bringen, und somit der Zweck des letztern, sich mit seinem Begriffe zu erfüllen, d. i. die Freiheit zu seiner Bestimmtheit, zu seinem Inhalte und Zwecke wie zu seinem Daseyn zu machen. Dieser Begriff, die Freiheit, ist wesentlich nur als Denken; der Weg des Willens, sich zum objectiven Geiste zu machen, ist sich zum denkenden Willen zu erheben, — sich den Inhalt zu geben, den er nur als sich denkender haben kann.

Die wahre Freiheit ist als Sittlichkeit Dies, daß der Wille nicht subjective, d. i. eigensüchtige Interessen, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat; solcher Inhalt ist aber nur im Denken und durchs Denken; es ist nichts Geringeres, als absurd, aus der Sittlichkeit, Religiosität, Rechtlichkeit u. s. f. das Denken ausschließen zu wollen.

Zusatz. Die Intelligenz hat sich uns als der aus dem Objecte in sich gehende, in ihm sich erinnernde und seine Innerlichkeit für das Objective erkennende Geist erwiesen. Umgekehrt geht nun der Wille auf die Objectivirung seiner

noch mit der Form der Subjectivität behafteten Innerlichkeit aus. Wir haben diese Aeußerlichmachung jedoch hier, — in der Sphäre des subjectiven Geistes, — nur bis zu dem Punkte zu verfolgen, wo die wollende Intelligenz zum objectiven Geiste wird, — das heißt, — bis dahin, wo das Product des Willens aufhört, bloß der Genuß zu seyn, und anfängt, That und Handlung zu werden.

Der Entwicklungsgang des praktischen Geistes ist nun im Allgemeinen folgender.

Zunächst erscheint der Wille in der Form der Unmittelbarkeit; er hat sich noch nicht als frei und objectiv bestimmende Intelligenz gesetzt, sondern findet sich nur als solches objectives Bestimmen. So ist er 1) praktisches Gefühl, hat einen einzelnen Inhalt und ist selbst unmittelbar einzelner, subjectiver Wille, der sich zwar, wie so eben gesagt, als objectiv bestimmend fühlt, aber des von der Form der Subjectivität befreiten, wahrhaft objectiven, an- und für sich allgemeinen Inhalts noch entbehrt. Deshalb ist der Wille zunächst nur an sich oder seinem Begriffe nach, frei. Zur Idee der Freiheit gehört dagegen, daß der Wille seinen Begriff, — die Freiheit selber, — zu seinem Inhalte oder Zwecke macht. Wenn er Dies thut, wird er objectiver Geist, baut sich eine Welt seiner Freiheit auf und giebt somit seinem wahrhaften Inhalte ein selbstständiges Daseyn. Zu diesem Ziele gelangt aber der Wille nur dadurch, daß er seine Einzelnheit abarbeitet, — daß er seine in dieser nur an sich seyende Allgemeinheit zum an- und für sich allgemeinen Inhalte entwickelt.

Den nächsten Schritt auf diesem Wege thut der Wille, indem er 2) als Trieb dazu fortgeht, die im Gefühl nur gegebene Uebereinstimmung seiner innerlichen Bestimmtheit mit der Objectivität zu einer solchen zu machen, die erst durch ihn gesetzt werden soll.

Das Weitere besteht 3) darin, daß die besonderen Triebe

einem Allgemeinen, — der Glückseligkeit, — untergeordnet werden. Da dies Allgemeine aber nur eine Reflexions-Allgemeinheit ist, — so bleibt dasselbe etwas dem Besonderen der Triebe Aeußerliches und wird nur durch den ganz abstract einzelnen Willen, — durch die Willkür, — auf jenes Besondere bezogen.

Sowohl das unbestimmte Allgemeine der Glückseligkeit, wie die unmittelbare Besonderheit der Triebe und die abstracte Einzelnheit der Willkür sind in ihrer gegenseitigen Aeußerlichkeit etwas Unwahres, und gehen deshalb in den, das conret Allgemeine, den Begriff der Freiheit, wollenden Willen zusammen, welcher, wie schon bemerkt, das Ziel der Entwicklung des praktischen Geistes bildet.

§. 470.

Der praktische Geist enthält zunächst als formeller oder unmittelbarer Wille ein gedoppeltes Sollen, — 1) in dem Gegensatze der aus ihm gesetzten Bestimmtheit gegen das damit wieder eintretende unmittelbare Bestimmtseyn, gegen sein Daseyn und Zustand, was im Bewußtseyn sich zugleich zum Verhältnisse gegen äußere Objecte entwickelt. 2) Jene erste Selbstbestimmung ist, als selbst unmittelbare, zunächst nicht in die Allgemeinheit des Denkens erhoben, welche daher an sich das Sollen gegen jene sowohl der Form nach ausmacht, als dem Inhalte nach ausmachen kann; — ein Gegensatz, der zunächst nur für uns ist.

α) Das praktische Gefühl.

§. 471.

Der praktische Geist hat seine Selbstbestimmung in ihm zuerst auf unmittelbare Weise, damit formell, so daß er sich findet als in seiner innerlichen Natur bestimmte Einzelnheit. Er ist so praktisches Gefühl. Darin hat er, da er an sich mit der Vernunft einfach identische Subjectivität ist, wohl den Inhalt der Vernunft, aber als unmittelbar einzel-

nen, hiermit auch als natürlichen, zufälligen und subjectiven Inhalt, der eben sowohl aus der Particularität des Bedürfnisses, des Meinens u. s. f., und aus der gegen das Allgemeine sich für sich setzenden Subjectivität sich bestimmt, als er an sich der Vernunft angemessen seyn kann.

Wenn an das Gefühl von Recht und Moralität, wie von Religion, das der Mensch in sich habe, — an seine wohlwollenden Neigungen u. s. f. — an sein Herz überhaupt, d. i. an das Subject, in sofern in ihm alle die verschiedenen praktischen Gefühle vereinigt sind, appellirt wird; so hat Dies 1) den richtigen Sinn, daß diese Bestimmungen seine eigenen immanenten sind, 2) und dann, in sofern das Gefühl dem Verstande entgegengesetzt wird, daß es gegen dessen einseitige Abstractionen die Totalität seyn kann. Aber ebenso kann das Gefühl einseitig, unwesentlich, schlecht seyn. Das Vernünftige, das als Gedachtes in der Gestalt der Vernünftigkeit ist, ist derselbe Inhalt, den das gute praktische Gefühl hat, aber in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, in seiner Objectivität und Wahrheit.

Deswegen ist es einerseits thöricht, zu meinen, als ob im Uebergange vom Gefühl zum Recht und der Pflicht an Inhalt und Vortrefflichkeit verloren werde; dieser Uebergang bringt erst das Gefühl zu seiner Wahrheit. Eben so thöricht ist es, die Intelligenz dem Gefühle, Herzen und Willen für überflüssig, ja schädlich zu halten; die Wahrheit — und was Dasselbe ist — die wirkliche Vernünftigkeit des Herzens und Willens kann allein in der Allgemeinheit der Intelligenz, nicht in der Einzelnheit des Gefühles als solchen Statt finden. Wenn die Gefühle wahrhafter Art sind, sind sie es durch ihre Bestimmtheit, d. i. ihren Inhalt, und dieser ist wahrhaft nur, in sofern er in sich allgemein ist, d. h. den denkenden Geist zu seiner Quelle hat. Die Schwierigkeit besteht für den Verstand darin, sich von der Trennung, die er sich einmal zwischen den

Seelenvermögen, dem Gefühle, dem denkenden Geiste willkürlich gemacht hat, loszumachen und zu der Vorstellung zu kommen, daß im Menschen nur Eine Vernunft, im Gefühl, Wollen und Denken ist. Damit zusammenhängend wird eine Schwierigkeit darin gefunden, daß die Ideen, die allein dem denkenden Geiste angehören, — Gott, Recht, Sittlichkeit — auch gefühlt werden können. Das Gefühl ist aber nichts Anderes, als die Form der unmittelbaren eigenthümlichen Einzelnheit des Subjects, in die jener Inhalt, wie jeder andere objective Inhalt, dem das Bewußtseyn auch Gegenständlichkeit zuschreibt, gesetzt werden kann.

Andererseits ist es verdächtig, und sehr wohl mehr als Dies, am Gefühle und Herzen gegen die gedachte Vernünftigkeit, — Recht, Pflicht, Gesetz, — festzuhalten, weil das, was Mehr in jenen, als in dieser ist, nur die besondere Subjectivität, das Eitle und die Willkür, ist. — Aus demselben Grunde ist es ungeschickt, sich bei der wissenschaftlichen Betrachtung der Gefühle auf mehr, als auf ihre Form einzulassen, und ihren Inhalt zu betrachten, da dieser als gedacht, vielmehr die Selbstbestimmungen des Geistes in ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die Rechte und Pflichten, ausmacht. Für die eigenthümliche Betrachtung der praktischen Gefühle wie der Neigungen blieben nur die selbstsüchtigen, schlechten und bösen; denn nur sie gehören der sich gegen das Allgemeine festhaltenden Einzelnheit an; ihr Inhalt ist das Gegentheil von dem der Rechte und Pflichten; eben damit erhalten sie aber nur im Gegensatze gegen diese ihre nähere Bestimmtheit.

§. 472.

Das praktische Gefühl enthält das Sollen, seine Selbstbestimmung als an sich seyend, bezogen auf eine seyende Einzelnheit, die nur in der Angemessenheit zu jener als gültig sey. Da beiden in dieser Unmittelbarkeit noch objective Bestimmung

fehlt, so ist diese Beziehung des Bedürfnisses auf das Daseyn das ganz subjective und oberflächliche Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen.

Vergnügen, Freude, Schmerz u. s. f., Scham, Reue, Zufriedenheit u. s. w. sind theils nur Modificationen des formellen praktischen Gefühls überhaupt, theils aber durch ihren Inhalt, der die Bestimmtheit des Sollens ausmacht, verschieden.

Die berühmte Frage nach dem Ursprunge des Uebels in der Welt, tritt, — wenigstens in sofern unter dem Uebel zunächst nur das Unangenehme und der Schmerz verstanden wird, — auf diesem Standpunkte des formellen Praktischen ein. Das Uebel ist nichts Anders, als die Unangemessenheit des Seyns zu dem Sollen. Dieses Sollen hat viele Bedeutungen, und da die zufälligen Zwecke gleichfalls die Form des Sollens haben, unendlich viele. In Ansehung ihrer ist das Uebel nur das Recht, das an der Eitelkeit und Nichtigkeit ihrer Einbildung ausgeübt wird. Sie selbst sind schon das Uebel. — Die Endlichkeit des Lebens und des Geistes fällt in ihr Urtheil, in welchem sie das von ihnen abgesonderte Andere zugleich als ihr Negatives in ihnen haben, und so als der Widerspruch sind, der das Uebel heißt. Im Todten ist kein Uebel noch Schmerz, weil der Begriff in der unorganischen Natur seinem Daseyn nicht gegenüber tritt, und nicht in dem Unterschiede zugleich dessen Subject bleibt. Im Leben schon und noch mehr im Geiste ist diese immanente Unterscheidung vorhanden, und tritt hiermit ein Sollen ein; und diese Negativität, Subjectivität, Ich, die Freiheit, sind die Principien des Uebels und des Schmerzes. — Jacob Böhm hat die Ichheit als die Pein und Qual und als die Quelle der Natur und des Geistes gefaßt.

Zusatz. Obgleich im praktischen Gefühl der Wille die Form der einfachen Identität mit sich selber hat; so ist in dieser Identität doch schon die Differenz vorhanden; denn das

praktische Gefühl weiß sich zwar einerseits als objectivgiltiges Selbstbestimmen, als ein An-und-für-sich-bestimmtes, zugleich aber andererseits als unmittelbar oder von außen bestimmt, als der ihm fremden Bestimmtheit der Affectionen unterworfen. Der fühlende Wille ist daher das Vergleichen seines von außen kommenden, unmittelbaren Bestimmtseyns, mit seinem durch seine eigene Natur gesetzten Bestimmtseyn. Da das Letztere die Bedeutung Dessen hat, was seyn soll; so macht der Wille an die Affection die Forderung, mit jenem übereinzustimmen. Diese Uebereinstimmung ist das Angenehme, — die Nichtübereinstimmung das Unangenehme.

Weil aber jene innere Bestimmtheit, auf welche die Affection bezogen wird, eine selbst noch unmittelbare, meiner natürlichen Einzelnheit angehörige, noch subjective, nur gefühlte ist; so kann das durch jene Beziehung zu Stande kommende Urtheil nur ein ganz oberflächliches und zufälliges seyn. Bei wichtigen Dingen erscheint daher der Umstand, daß mir Etwas angenehm oder unangenehm ist, als höchst gleichgültig.

Das praktische Gefühl erhält jedoch noch weitere Bestimmungen, als die eben besprochenen oberflächlichen.

Es giebt nämlich zweitens Gefühle, welche, — da ihr Inhalt von der Anschauung oder von der Vorstellung herkommt, — das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen an Bestimmtheit übertreffen. Zu dieser Klasse von Gefühlen gehört, zum Beispiel, das Vergnügen, die Freude, die Hoffnung, die Furcht, die Angst, der Schmerz u. s. w. — Die Freude besteht in dem Gefühl des einzelnen Zustimmens meines An-und-für-sich-bestimmtseyns zu einer einzelnen Begebenheit, einer Sache oder Person. — Die Zufriedenheit dagegen ist mehr eine dauernde, ruhige Zustimmung ohne Intensität. — In der Heiterkeit zeigt sich ein lebhafteres Zustimmen. — Die Furcht ist das Gefühl meines Selbstes und zugleich eines, mein

Selbstgefühl zu zerstörenden drohenden Uebels. — Im Schrekken empfinde ich die plötzliche Nichtübereinstimmung eines Aeußerlichen mit meinem positiven Selbstgefühl.

Alle diese Gefühle haben keinen ihnen immanenten, zu ihrer eigenthümlichen Natur gehörenden Inhalt; derselbe kommt in sie von außen.

Endlich entsteht eine dritte Art von Gefühlen dadurch, daß auch der aus dem Denken stammende, substanzielle Inhalt des Rechtlichen, Moralischen, Sittlichen und Religiösen in den fühlenden Willen aufgenommen wird. Indem Dies geschieht, bekommen wir mit Gefühlen zu thun, die sich durch den, ihnen eigenthümlichen Inhalt von einander unterscheiden und durch diesen ihre Berechtigung erhalten. — Zu dieser Klasse gehört auch die Scham und die Reue; denn beide haben in der Regel eine sittliche Grundlage. — Die Reue ist das Gefühl der Nichtübereinstimmung meines Thuns mit meiner Pflicht oder auch nur mit meinem Vortheil, — in jedem Falle also, — mit etwas An-und-für-sich-bestimmtem.

Wenn wir aber gesagt haben, daß die zuletzt besprochenen Gefühle einen, ihnen eigenthümlichen Inhalt haben; so darf Dies nicht so verstanden werden, als ob der rechtliche, sittliche und religiöse Inhalt nothwendig im Gefühle wäre. Daß jener Inhalt mit dem Gefühle nicht unzertrennlich verwachsen ist, — Das sieht man empirischerweise daraus, daß selbst über eine gute That Reue empfunden werden kann. Es ist auch durchaus nicht absolut nothwendig, daß ich bei der Beziehung meiner Handlung auf die Pflicht in die Unruhe und Hitze des Gefühls gerathe; ich kann vielmehr jene Beziehung auch im vorstellenden Bewußtseyn abmachen und somit bei der ruhigen Betrachtung die Sache bewenden lassen.

Ebenso wenig braucht bei der oben besprochenen zweiten Art von Gefühlen der Inhalt in das Gefühl einzudringen. Ein besonnener Mensch, — ein großer Charakter, — kann Etwas

seinem Willen gemäß finden, ohne in das Gefühl der Freude auszubrechen, — und umgekehrt ein Unglück erleiden, ohne dem Gefühl des Schmerzes sich hinzugeben. Wer solchen Gefühlen anheimfällt, Der ist mehr oder weniger in der Eitelkeit befangen, eine besondere Wichtigkeit darauf zu legen, daß gerade Er, — dieses besondere Ich, — entweder ein Glück oder ein Unglück erfährt.

β) Die Triebe und die Willkür.

§. 473.

Das praktische Sollen ist reelles Urtheil. Die unmittelbare, nur vorgefundene Angemessenheit der seyenden Bestimmtheit zum Bedürfniß ist für die Selbstbestimmung des Willens, eine Negation und ihr unangemessen. Damit der Wille, d. i. die an sich seyende Einheit der Allgemeinheit und der Bestimmtheit, sich befriedige, d. i. für sich sey, soll die Angemessenheit seiner innern Bestimmung und des Daseyns durch ihn gesetzt seyn. Der Wille ist der Form des Inhalts nach zunächst noch natürlicher Wille, — als unmittelbar identisch mit seiner Bestimmtheit, — Trieb und Neigung; — insofern aber die Totalität des praktischen Geistes sich in eine einzelne der mit dem Gegensatze überhaupt gesetzten vielen beschränkten Bestimmungen legt, — Leidenschaft.

Zusatz. Im praktischen Gefühl ist es zufällig, ob die unmittelbare Affection mit der inneren Bestimmtheit des Willens übereinstimmt oder nicht. Diese Zufälligkeit, — dies Abhängigseyn von einer äußeren Objectivität, — widerspricht dem sich als das An-und-für-sich-bestimmte erkennenden, die Objectivität in seiner Subjectivität enthalten wissenden Willen. Dieser kann deshalb nicht dabei stehen bleiben, seine immanente Bestimmtheit mit einem Aeußerlichen zu vergleichen und die Uebereinstimmung dieser beiden Seiten nur zu finden, — sondern er muß dazu fortschreiten, die Objectivität als ein Mo-

ment seiner Selbstbestimmung zu setzen, jene Uebereinstimmung, — seine Befriedigung, — also selber hervorzubringen. Dadurch entwickelt sich die wollende Intelligenz zum Triebe. Dieser ist eine subjective Willensbestimmung, die sich selber ihre Objectivität giebt.

Der Trieb muß von der bloßen Begierde unterschieden werden. Die Letztere gehört, wie wir §. 426 gesehen haben, dem Selbstbewußtseyn an und steht somit auf dem Standpunkt des noch nicht überwundenen Gegensatzes zwischen dem Subjectiven und dem Objectiven. Sie ist etwas Einzelnes und sucht nur das Einzelne zu einer einzelnen, augenblicklichen Befriedigung. Der Trieb hingegen, — da er eine Form der wollenden Intelligenz ist, — geht von dem aufgehobenen Gegensatze des Subjectiven und des Objectiven aus, und umfaßt eine Reihe von Befriedigungen, — somit etwas Ganzes, Allgemeines. Zugleich ist jedoch der Trieb, — als von der Einzelnheit des praktischen Gefühls herkommend und nur die erste Negation derselben bildend, — noch etwas Besonderes. Deshalb erscheint der Mensch, — insofern er in die Triebe versunken ist, — als unfrei.

§. 474.

Die Neigungen und Leidenschaften haben dieselben Bestimmungen zu ihrem Inhalte, wie die praktischen Gefühle, und gleichfalls die vernünftige Natur des Geistes einerseits zu ihrer Grundlage, andererseits aber sind sie, als dem noch subjectiven, einzelnen Willen angehörig, mit Zufälligkeit behaftet, und scheinen, als besondere, zum Individuum wie zu einander äußerlich und hiermit nach unfreier Nothwendigkeit sich zu verhalten.

Die Leidenschaft enthält in ihrer Bestimmung Dies, daß sie auf eine Besonderheit der Willensbestimmung beschränkt ist, in welche sich die ganze Subjectivität des Individuums versenkt, — der Gehalt jener Bestimmung mag sonst seyn, welcher er will. Um dieses Formellen willen aber ist

die Leidenschaft weder gut noch böse; diese Form drückt nur Dies aus, daß ein Subject das ganze lebendige Interesse seines Geistes, Talentes, Charakters, Genusses in Einen Inhalt gelegt habe. Es ist nichts Großes ohne Leidenschaft vollbracht worden, noch kann es ohne solche vollbracht werden. Es ist nur eine todte, ja zu oft heuchlerische Moralität, welche gegen die Form der Leidenschaft als solche loszieht.

Aber bei den Neigungen wird unmittelbar die Frage gemacht, welche *gut* und *böse*, — ingleichen bis zu welchem *Grade* die guten gut bleiben, — und, weil sie besondere gegen einander und ihrer viele sind, — wie sie, da sie sich doch in Einem Subjecte befinden und sich nach der Erfahrung nicht wohl alle befriedigen lassen, gegen einander wenigstens einschränken müssen. Es hat mit diesen vielen Trieben und Neigungen zunächst dieselbe Bewandniß, wie mit den Seelenkräften, deren Sammlung der theoretische Geist seyn soll; — eine Sammlung, welche nun mit der *Menge* von Trieben vermehrt wird. Die *formelle* Vernünftigkeit des Triebes und der Neigung besteht nur in ihrem allgemeinen Triebe, nicht als Subjectives zu seyn, sondern durch die Thätigkeit des Subjects selbst die Subjectivität aufzuheben, realisirt zu werden. Ihre wahrhafte Vernünftigkeit kann sich nicht in einer Betrachtung der *äußeren* Reflexion ergeben, welche *selbstständige* Naturbestimmungen und *unmittelbare* Triebe voraussetzt, und damit des Einen Princips und Endzwecks für dieselbe ermangelt. Es ist aber die immanente Reflexion des Geistes selbst, über ihre *Besonderheit*, wie über ihre natürliche *Unmittelbarkeit* hinauszugehen, und ihrem Inhalte Vernünftigkeit und Objectivität zu geben, worin sie als *nothwendige* Verhältnisse, *Rechte* und *Pflichten* sind. Diese Objectivirung ist es denn, welche ihren Gehalt, so wie ihr Verhältniß zu einander, überhaupt ihre Wahrheit

aufzeigt; — wie Plato, was die Gerechtigkeit an und für sich sey, mit wahrhaftem Sinne, auch in sofern er unter dem Rechte des Geistes seine ganze Natur befaßte, — nur in der objectiven Gestalt der Gerechtigkeit, nämlich der Construction des Staates als des sittlichen Lebens, darstellen zu können zeigte.

Die Untersuchung also, welches die guten, vernünftigen Neigungen und deren Unterordnung sey, verwandelt sich in die Darstellung, welche Verhältnisse der Geist hervorbringt, indem er als objectiver Geist sich entwickelt; — eine Entwickelung, in welcher der Inhalt der Selbstbestimmung die Zufälligkeit oder Willkür verliert. Die Abhandlung der Triebe, Neigungen und Leidenschaften nach ihrem wahrhaften Gehalte ist daher wesentlich die Lehre von den rechtlichen, moralischen und sittlichen Pflichten.

§. 475.

Das Subject ist die Thätigkeit der Befriedigung der Triebe, der formellen Vernünftigkeit, nämlich der Uebersetzung aus der Subjectivität des Inhalts, der in sofern Zweck ist, in die Objectivität, in welcher es sich mit sich selbst zusammenschließt. Daß, in sofern der Inhalt des Triebes als Sache von dieser seiner Thätigkeit unterschieden wird, die Sache, welche zu Stande gekommen ist, das Moment der subjectiven Einzelnheit und deren Thätigkeit enthält, ist das Interesse. Es kommt daher nichts ohne Interesse zu Stande.

Eine Handlung ist ein Zweck des Subjects und ebenso ist sie seine Thätigkeit, welche diesen Zweck ausführt; nur durch Dies, daß das Subject auf diese Weise auch in der uneigennützigsten Handlung ist, d. h. durch sein Interesse, ist ein Handeln überhaupt. — Den Trieben und Leidenschaften setzt man einerseits die schaale Träumerei eines Naturglücks gegenüber, durch welches die Bedürfnisse ohne die Thätigkeit des Subjects, die Angemessenheit der unmittelbaren Existenz und seiner innern

Bestimmungen hervorzubringen, ihre Befriedigung finden sollen. Andererseits wird ihnen ganz überhaupt, die Pflicht um der Pflicht willen, die Moralität entgegengesetzt. Aber Trieb und Leidenschaft ist nichts Anderes, als die Lebendigkeit des Subjects, nach welcher es selbst in seinem Zwecke und dessen Ausführung ist. Das Sittliche betrifft den Inhalt, der als solcher das Allgemeine, ein Unthätiges, ist, und an dem Subjecte sein Bethätigendes hat; Dies, daß er diesem immanent ist, ist das Interesse, — und die ganze wirksame Subjectivität in Anspruch nehmend, die Leidenschaft.

Zusatz. Selbst im reinsten rechtlichen, sittlichen und religiösen Willen, der nur seinen Begriff, die Freiheit, zu seinem Inhalte hat, liegt zugleich die Vereinzelung zu einem Diesen, zu einem Natürlichen. Dies Moment der Einzelnheit muß in der Ausführung auch der objectivesten Zwecke seine Befriedigung erhalten; ich als dieses Individuum will und soll in der Ausführung des Zwecks nicht zu Grunde gehen. Dies ist mein Interesse. Dasselbe darf mit der Selbstsucht nicht verwechselt werden; denn diese zieht ihren besonderen Inhalt dem objectiven Inhalte vor.

§. 476.

Der Wille als denkend und an sich frei, unterscheidet sich selbst von der Besonderheit der Triebe und stellt sich als einfache Subjectivität des Denkens über deren mannichfaltigen Inhalt; so ist er reflectirender Wille.

§. 477.

Eine solche Besonderheit des Triebs ist auf diese Weise nicht mehr unmittelbar, sondern erst die seinige, indem er sich mit ihr zusammenschließt und sich dadurch bestimmte Einzelnheit und Wirklichkeit giebt. Er ist auf dem Standpunkt, zwischen Neigungen zu wählen, und ist Willkür.

§. 478.

Der Wille ist als Willkür für sich frei, indem er als die

Negativität seines nur unmittelbaren Selbstbestimmens in sich reflectirt ist. Jedoch in sofern der Inhalt, in welchem sich diese seine formelle Allgemeinheit zur Wirklichkeit beschließt, noch kein anderer, als der der Triebe und Neigungen ist, ist er nur als subjectiver und zufälliger Wille wirklich. Als der Widerspruch, sich in einer Besonderheit zu verwirklichen, welche zugleich für ihn eine Nichtigkeit ist, und eine Befriedigung in ihr zu haben, aus der er zugleich heraus ist, ist er zunächst der Proceß der Zerstreuung und des Aufhebens einer Neigung oder Genusses durch eine andere und der Befriedigung, die Dies eben so sehr nicht ist, durch eine andere ins Unendliche. Aber die Wahrheit der besondern Befriedigungen ist die allgemeine, die der denkende Wille als Glückseligkeit sich zum Zwecke macht.

γ) Die Glückseligkeit.

§. 479.

In dieser durch das reflectirende Denken hervorgebrachten Vorstellung einer allgemeinen Befriedigung sind die Triebe nach ihrer Besonderheit als negativ gesetzt, und sollen theils einer dem andern zum Behufe jenes Zwecks, theils direct demselben ganz oder zum Theil aufgeopfert werden. Ihre Begränzung durch einander ist einerseits eine Vermischung von qualitativer und quantitativer Bestimmung, andererseits da die Glückseligkeit den affirmativen Inhalt allein in den Trieben hat, liegt in ihnen die Entscheidung, und es ist das subjective Gefühl und Belieben, was den Ausschlag geben muß, worein es die Glückseligkeit setze.

§. 480.

Die Glückseligkeit ist die nur vorgestellte, abstracte Allgemeinheit des Inhalts, welche nur seyn soll. Die Wahrheit aber der besondern Bestimmtheit, welche eben so sehr ist, als aufgehoben ist, und der abstracten Einzelnheit, der Will-

für, welche sich in der Glückseligkeit eben so sehr einen Zweck giebt als nicht giebt, ist die allgemeine Bestimmtheit des Willens an ihm selbst, d. i. sein Selbstbestimmen selbst, die Freiheit. Die Willkür ist auf diese Weise der Wille nur als die reine Subjectivität, welche dadurch rein und concret zugleich ist, daß sie zu ihrem Inhalt und Zweck nur jene unendliche Bestimmtheit, die Freiheit selbst, hat. In dieser Wahrheit seiner Selbstbestimmung, worin Begriff und Gegenstand identisch ist, ist der Wille, — wirklich freier Wille.

c.

Der freie Geist.

§. 481.

Der wirkliche freie Wille ist die Einheit des theoretischen und des praktischen Geistes; — freier Wille, der für sich als freier Wille ist, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat. Durch das Aufheben der Vermittlung, die darin enthalten war, ist er die durch sich gesetzte unmittelbare Einzelnheit, welche aber ebenso zur allgemeinen Bestimmung, der Freiheit selbst, gereinigt ist. Diese allgemeine Bestimmung hat der Wille als seinen Gegenstand und Zweck, nur indem er sich denkt, diesen seinen Begriff weiß, Wille als freie Intelligenz ist.

§. 482.

Der Geist, der sich als frei weiß und sich als diesen seinen Gegenstand will, d. i. sein Wesen zur Bestimmung und zum Zwecke hat, ist zunächst überhaupt der vernünftige Wille, oder an sich die Idee, darum nur der Begriff des absoluten Geistes. Als abstracte Idee ist sie wieder nur im unmittelbaren Willen existirend; daher ist die Seite des Daseyns der Vernunft, der einzelne Wille als Wissen jener seiner Bestimmung, die seinen Inhalt und Zweck ausmacht und deren nur

formelle Thätigkeit er ist. Die Idee erscheint so nur im Willen, der ein endlicher, aber die *Thätigkeit* ist, sie zu entwickeln und ihren sich entfaltenden Inhalt als Daseyn, welches als Daseyn der Idee *Wirklichkeit* ist, zu setzen, — *objectiver Geist*.

Von keiner Idee weiß man so allgemein, daß sie unbestimmt, vieldeutig, der größten Mißverständnisse fähig und ihnen deswegen wirklich unterworfen ist, wie von der Idee der *Freiheit*, und keine ist mit so wenigem Bewußtseyn geläufig. Indem der freie Geist der *wirkliche* Geist ist, so sind die Mißverständnisse über denselben von den ungeheuersten praktischen Folgen, da nichts Anderes, wenn die Individuen und Völker den abstracten Begriff der für-sich-seyenden Freiheit einmal in ihre Vorstellung gefaßt haben, diese unbezwingliche Stärke hat, eben weil sie das eigene Wesen des Geistes und zwar als seine Wirklichkeit selbst ist. Ganze Welttheile, Africa und der Orient, haben diese Idee nie gehabt und haben sie noch nicht; die Griechen und Römer, Plato und Aristoteles, auch die Stoiker haben sie nicht gehabt; sie wußten im Gegentheil nur, daß der Mensch durch Geburt (als atheniensischer, spartanischer u. s. f. Bürger) oder durch Charakterstärke, Bildung, Philosophie (der Weise ist auch als Sklave und in Ketten frei) wirklich frei sey. Diese Idee ist durch das Christenthum in die Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Werth hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes, und somit dazu bestimmt ist, zu Gott als Geist sein absolutes Verhältniß, diesen Geist in sich wohnen zu haben, d. i. daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist. Wenn in der Religion als solcher der Mensch das Verhältniß zum absoluten Geiste als sein Wesen weiß; so hat er weiterhin den göttlichen Geist auch als in die Sphäre der *weltlichen Existenz* tretend gegenwärtig, — als die Substanz des Staats, der Familie u. s. f. Diese Verhältnisse werden durch jenen Geist eben so

ausgebildet und ihm angemessen constituirt, als dem Einzelnen durch solche Existenz die Gesinnung der Sittlichkeit inwohnend wird, und er dann in dieser Sphäre der besondern Existenz, des gegenwärtigen Empfindens und Wollens *wirklich frei* ist.

Wenn das Wissen von der Idee, — d. i. von dem Wissen der Menschen, daß ihr Wesen, Zweck und Gegenstand die Freiheit ist, — speculativ ist; so ist diese Idee selbst als solche die Wirklichkeit der Menschen, nicht die sie darum *haben*, sondern sie *sind*. Das Christenthum hat es in seinen Anhängern zu ihrer Wirklichkeit gemacht, z. B. nicht Sclave zu seyn; wenn sie zu Sclaven gemacht, — wenn die Entscheidung über ihr Eigenthum in das Belieben, nicht in Gesetze und Gerichte gelegt würde, so fänden sie die Substanz ihres Daseyns verletzt. Es ist dies Wollen der Freiheit nicht mehr ein Trieb, der seine Befriedigung fodert, sondern der Charakter, — das zum trieblosen *Seyn* gewordene geistige Bewußtseyn. — Aber diese Freiheit, die den Inhalt und Zweck der Freiheit hat, ist selbst zunächst nur Begriff, Princip des Geistes und Herzens und sich zur Gegenständlichkeit zu entwickeln bestimmt, zur rechtlichen, sittlichen und religiösen, wie wissenschaftlichen Wirklichkeit.

Zweite Abtheilung der Philosophie des Geistes.

Der objective Geist.

§. 483.

Der objective Geist ist die absolute Idee, aber nur an sich seyend; indem er damit auf dem Boden der Endlichkeit ist, behält seine wirkliche Vernünftigkeit die Seite äußerlichen Erscheinens an ihr. Der freie Wille hat unmittelbar zunächst die Unterschiede an ihm, daß die Freiheit seine innere Bestimmung und Zweck ist, und sich auf eine äußerliche vorgefundene Objectivität bezieht, welche sich spaltet — in das Anthropologische der particulären Bedürfnisse, — in die äußern Naturdinge, die für das Bewußtseyn sind, — und in das Verhältniß von einzelnen zu einzelnen Willen, welche ein Selbstbewußtseyn ihrer als verschiedener und particulärer sind; — diese Seite macht das äußerliche Material für das Daseyn des Willens aus.

§. 484.

Die Zweckthätigkeit aber dieses Willens ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerlich objectiven Seite zu realisiren, so daß sie als eine durch jenen bestimmte Welt, und er in ihr bei sich selbst, mit sich selbst zusammengeschlossen, der Begriff hiermit zur Idee vollendet sey. Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die Form von Nothwendigkeit, deren substantiellerer Zusammenhang das System der Freiheits-Bestimmungen, und deren erscheinender Zusammenhang als die Macht, das Anerkanntseyn, d. i. ihr Gelten im Bewußtseyn ist.

§. 485.

Diese Einheit des vernünftigen Willens mit dem einzelnen Willen, welcher das unmittelbare und eigenthümliche Element der

Bethätigung des erstern ist, macht die einfache Wirklichkeit der Freiheit aus. Da sie und ihr Inhalt dem Denken angehört und das an sich Allgemeine ist; so hat der Inhalt seine wahrhafte Bestimmtheit nur in der Form der Allgemeinheit. In dieser für das Bewußtseyn der Intelligenz gesetzt, mit der Bestimmung als geltende Macht, ist er das Gesetz; — befreit von der Unreinheit und Zufälligkeit, die er im praktischen Gefühle so wie im Triebe hat, und gleichfalls nicht mehr in deren Form, sondern in seiner Allgemeinheit dem subjectiven Willen eingebildet, als dessen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter, ist er als Sitte.

§. 486.

Diese Realität überhaupt, als Daseyn des freien Willens, ist das Recht, welches nicht nur als das beschränkte juristische Recht, sondern als das Daseyn aller Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist. Diese Bestimmungen sind in Beziehung auf den subjectiven Willen, in welchem sie als allgemeine ihr Daseyn haben sollen und allein haben können, seine Pflichten, wie sie als Gewohnheit und Sinnesart in demselben Sitte sind. Dasselbe, was ein Recht ist, ist auch eine Pflicht, und was eine Pflicht ist, ist auch ein Recht. Denn ein Daseyn ist ein Recht nur auf den Grund des freien substantiellen Willens; dieser selbe Inhalt ist es, der in Beziehung auf den als subjectiv und einzeln sich unterscheidenden Willen Pflicht ist. Die Endlichkeit des objectiven Willens ist in sofern der Schein des Unterschieds der Rechte und der Pflichten.

Im Felde der Erscheinung sind Recht und Pflicht zunächst so Correlata, daß einem Rechte von meiner Seite eine Pflicht in einem Andern entspricht. Aber dem Begriffe nach, ist mein Recht an eine Sache nicht blos Besitz, sondern als Besitz einer Person, ist es Eigenthum, rechtlicher Besitz, und es ist Pflicht, Sachen als Eigenthum zu besitzen, d. i. als Person zu seyn; was in das Verhältniß der Erscheinung, der

Beziehung auf eine andere Person, gesetzt, sich zur Pflicht des Andern, mein Recht zu respectiren, entwickelt. Die moralische Pflicht überhaupt ist in mir, als freiem Subject, zugleich ein Recht meines subjectiven Willens, meiner Gesinnung. Aber im Moralischen tritt die Differenz von nur innerer Willensbestimmung (Gesinnung, Absicht), die ihr Daseyn nur in mir hat, und nur subjective Pflicht ist, gegen deren Wirklichkeit ein, hiermit auch eine Zufälligkeit und Unvollkommenheit, welche die Einseitigkeit des blos moralischen Standpunktes ausmacht. Im Sittlichen ist beides zu seiner Wahrheit, zu seiner absoluten Einheit gelangt, obgleich auch, als in der Weise der Nothwendigkeit, Pflicht und Recht durch Vermittlung in einander zurückkehren und sich zusammenschließen. Die Rechte des Familienvaters über die Mitglieder sind eben so sehr Pflichten gegen sie, wie die Pflicht des Gehorsams der Kinder ihr Recht, zu freien Menschen erzogen zu werden, ist. Die Strafgerechtigkeit der Regierung, ihre Rechte der Verwaltung u. s. f. sind zugleich Pflichten derselben, zu strafen, zu verwalten u. s. f., wie die Leistungen der Staatsangehörigen an Abgaben, Kriegsdiensten u. s. f., Pflichten und ebenso ihr Recht an den Schutz ihres Privateigenthums und des allgemeinen substantiellen Lebens sind, in dem sie ihre Wurzel haben; alle Zwecke der Gesellschaft und des Staats sind die eigenen der Privaten; aber der Weg der Vermittlung, durch welche ihre Pflichten als Ausübung und Genuß von Rechten an sie zurückkommen, bringt den Anschein der Verschiedenheit hervor; — wozu die Weise kommt, in welcher der Werth bei dem Austausche mannichfaltige Gestalten erhält, ob er gleich an sich derselbe ist. Aber wesentlich gilt es, daß wer keine Rechte hat, keine Pflichten hat, und umgekehrt.

Eintheilung.

§. 487.

Der freie Wille ist:

A. selbst zunächst unmittelbar, und daher als einzelner, — die Person; das Daseyn, welches diese ihrer Freiheit giebt, ist das Eigenthum. Das Recht als solches ist das formelle, abstracte Recht;

B. in sich reflectirt, so daß er sein Daseyn innerhalb seiner hat, und hierdurch zugleich als particulärer bestimmt ist, — das Recht des subjectiven Willens, die Moralität.

C. der substantielle Wille als die seinem Begriffe gemäße Wirklichkeit im Subjecte und Totalität der Nothwendigkeit, — die Sittlichkeit, in Familie, bürgerlichen Gesellschaft und Staat.

Da ich diesen Theil der Philosophie in meinen Grundlinien des Rechts (Berlin 1821) ausgeführt habe, so kann ich mich hier kürzer, als über die andern Theile fassen.

A.

Das Recht.

a. Eigenthum.

§. 488.

Der Geist in der Unmittelbarkeit seiner für sich selbst seyenden Freiheit ist einzelner, aber der seine Einzelnheit als absolut freien Willen weiß; er ist Person, das Sich-Wissen dieser Freiheit, welches, als in sich abstract und leer, seine Besonderheit und Erfüllung noch nicht an ihm selbst, sondern an einer äußerlichen Sache hat. Diese ist gegen die Subjectivität der Intelligenz und der Willkür als ein Willenloses ohne Recht,

und wird von ihr zu ihrem Accidens, der äußerlichen Sphäre ihrer Freiheit gemacht, — Besitz.

§. 489.

Das für sich blos praktische Prädicat des Meinigen, welches die Sache durch das Urtheil des Besitzes zunächst in der äußerlichen Bemächtigung erhält, hat aber hier die Bedeutung, daß Ich meinen persönlichen Willen in sie hineinlege. Durch diese Bestimmung ist der Besitz Eigenthum, der als Besitz Mittel, als Daseyn der Persönlichkeit aber Zweck ist.

§. 490.

In dem Eigenthum ist die Person mit sich selbst zusammengeschlossen. Aber die Sache ist eine abstract äußerliche und Ich bin darin abstract äußerlich. Die concrete Rückkehr meiner in mich in der Aeußerlichkeit ist, daß Ich, die unendliche Beziehung meiner auf mich, als Person die Repulsion meiner von mir selbst bin, und in dem Seyn anderer Personen, in meiner Beziehung auf sie, und im Anerkanntseyn von ihnen, das gegenseitig ist, das Daseyn meiner Persönlichkeit habe.

§. 491.

Die Sache ist die Mitte, durch welche die Extreme, — die in dem Wissen ihrer Identität als freier zugleich gegeneinander selbstständigen Personen — sich zusammenschließen. Mein Wille hat für sie sein bestimmtes erkennbares Daseyn in der Sache durch die unmittelbare körperliche Ergreifung des Besitzes, oder durch die Formirung, oder auch durch die bloße Bezeichnung derselben.

§. 492.

Die zufällige Seite am Eigenthum ist, daß ich in diese Sache meinen Willen lege; in sofern ist mein Wille Willkür, so daß ich ihn eben so gut darein legen kann oder nicht, und herausziehen kann oder nicht. In sofern aber mein Wille in einer Sache liegt, kann nur Ich selbst ihn herausziehen, und sie kann nur mit meinem Willen an einen andern übergehen,

dessen Eigenthum sie ebenso nur mit seinem Willen wird; — Vertrag.

b. Vertrag.

§. 493.

Die zwei Willen und deren Uebereinkunft im Vertrage sind als Innerliches verschieden von dessen Realisirung, der Leistung. Die relativ-ideelle Aeußerung in der Stipulation enthält das wirkliche Aufgeben eines Eigenthums von dem einen, den Uebergang und die Aufnahme in den andern Willen. Der Vertrag ist an und für sich gültig und wird es nicht erst durch die Leistung des einen oder des andern; was einen unendlichen Regreß oder unendliche Theilung der Sache, der Arbeit, und der Zeit in sich schlösse. Die Aeußerung in der Stipulation ist vollständig und erschöpfend. Die Innerlichkeit des das Eigenthum aufgebenden und des dasselbe aufnehmenden Willens ist im Reiche des Vorstellens, und das Wort ist in diesem That und Sache (§. 462), und die vollgültige That, da der Wille hier nicht als moralischer (ob es ernstlich oder betrügerisch gemeint sey) in Betracht kommt, vielmehr nur Wille über eine äußerliche Sache ist.

§. 494.

Wie in der Stipulation sich das Substantielle des Vertrags von der Leistung als der reellen Aeußerung, die zur Folge herabgesetzt ist, unterscheidet; so wird damit in die Sache oder Leistung der Unterschied der unmittelbaren specifischen Beschaffenheit derselben von dem Substantiellen derselben, dem Werthe, gesetzt, in welchem jenes Qualitative sich in quantitative Bestimmtheit verändert; ein Eigenthum wird so vergleichbar mit einem andern und kann qualitativ ganz heterogenem gleichgesetzt werden. So wird es überhaupt als abstracte, allgemeine Sache gesetzt.

§. 495.

Der Vertrag, als eine aus der Willkür entstandene Ueber-

einkunft und über eine zufällige Sache enthält zugleich das Gesetztseyn des accidentellen Willens; dieser ist dem Rechte eben sowohl auch nicht angemessen und bringt so Unrecht hervor; wodurch aber das Recht, welches an und für sich ist, nicht aufgehoben wird, sondern nur ein Verhältniß des Rechts zum Unrecht entsteht.

c. Das Recht gegen das Unrecht.

§. 496.

Das Recht als Daseyn der Freiheit im Aeußerlichen, fällt in eine Mehrheit von Beziehungen auf dies Aeußerliche und auf die andern Personen (§. 491, 493 ff.). Dadurch giebt es 1) mehrere Rechtsgründe, von denen, indem das Eigenthum sowohl nach der Seite der Person als der Sache ausschließend individuell ist, nur Einer das Rechte ist, die aber, weil sie gegeneinander sind, gemeinschaftlich als Schein des Rechts gesetzt werden, gegen welchen dieses nun als das Recht an sich bestimmt ist.

§. 497.

Indem gegen diesen Schein das Eine Recht an sich, noch in unmittelbarer Einheit mit den verschiedenen Rechtsgründen, als affirmativ gesetzt, gewollt und anerkannt wird, liegt die Verschiedenheit nur darin, daß diese Sache durch den besondern Willen dieser Personen unter das Recht subsumirt wird; — das unbefangene Unrecht. — Dieses Unrecht ist ein einfaches negatives Urtheil, welches den bürgerlichen Rechtsstreit ausdrückt, zu dessen Schlichtung ein drittes Urtheil erfordert wird, das, als das Urtheil des Rechts an sich, ohne Interesse bei der Sache, und die Macht ist, sich gegen jenen Schein Daseyn zu geben.

§. 498.

2) Wird aber der Schein des Rechts als solcher gegen das Recht-an-sich von dem besondern Willen gewollt, der hiermit

böse wird; so wird die äußerliche Anerkennung des Rechts von dessen Werthe getrennt und nur jene respectirt, indem dieses verletzt wird. Dies giebt das Unrecht des Betrugs; — das unendliche Urtheil als identisches (§. 173), — die beibehaltene formelle Beziehung mit Weglassung des Gehaltes.

§. 499.

3) In sofern endlich der besondere Wille sich dem Recht-an-sich in der Negation sowohl desselben selbst als dessen Anerkennung oder Scheins entgegenstellt, (— negativ unendliches Urtheil §. 173, in welchem sowohl die Gattung als die besondere Bestimmtheit, hier die erscheinende Anerkennung negirt wird) — ist er gewaltthätig-böser Wille, der ein Verbrechen begeht.

§. 500.

Solche Handlung ist als Verletzung des Rechts an und für sich nichtig. Als Wille und Denkendes stellt in ihr der Handelnde ein, aber formelles und nur von ihm anerkanntes Gesetz auf, ein Allgemeines, das für ihn gilt, und unter welches er durch seine Handlung zugleich sich selbst subsumirt hat. Die dargestellte Nichtigkeit dieser Handlung, die Ausführung in Einem dieses formellen Gesetzes und des Rechts-an-sich, zunächst durch einen subjectiven einzelnen Willen, ist die Rache, welche, weil sie von dem Interesse unmittelbarer particulärer Persönlichkeit ausgeht, zugleich eine neue Verletzung, ins Unendliche fort, ist. Dieser Progreß hebt sich gleichfalls in einem dritten Urtheil, das ohne Interesse ist, der Strafe, auf.

§. 501.

Das sich Geltendmachen des Rechts-an-sich ist vermittelt — α) dadurch, daß ein besonderer Wille, - - der Richter, dem Rechte angemessen ist und gegen das Verbrechen sich zu richten das Interesse hat, (was zunächst in der Rache zufällig ist,) — und β) durch die (zunächst gleichfalls zufällige) Macht der Ausführung, die durch den Verbrecher gesetzte Negation des Rechts zu negiren. Diese Negation des Rechts hat im Willen des Ver-

brechers ihre Existenz; die Rache oder Strafe wendet sich daher 1) an die Person oder das Eigenthum des Verbrechers, 2) und übt Zwang gegen denselben aus. Der Zwang findet in dieser Sphäre des Rechts überhaupt, schon gegen die Sache in der Ergreifung und in Behauptung derselben gegen die Ergreifung eines Andern, Statt, da in dieser Sphäre der Wille sein Daseyn unmittelbar in einer äußerlichen Sache (als solcher oder der Leiblichkeit) hat, und nur an dieser ergriffen werden kann. — Mehr nicht, als möglich, aber ist der Zwang, in sofern Ich mich als frei aus jeder Existenz, ja aus dem Umfange derselben, dem Leben, herausziehen kann. Rechtlich ist er nur als das Aufheben eines ersten, unmittelbaren Zwangs.

§. 502.

Es hat sich ein Unterschied vom Recht und vom subjectiven Willen entwickelt. Die Realität des Rechts, welche sich der persönliche Wille zunächst auf unmittelbare Weise giebt, zeigt sich durch den subjectiven Willen, — das dem Rechte-an-sich Daseyn gebende oder auch von demselben sich abscheidende und ihm entgegensetzende Moment, — vermittelt. Umgekehrt ist der subjective Wille in dieser Abstraction, die Macht über das Recht zu seyn, für sich ein Nichtiges; er hat wesentlich nur Wahrheit und Realität, indem er in ihm selbst als das Daseyn des vernünftigen Willens ist, — Moralität.

Der Ausdruck Naturrecht, der für die philosophische Rechtslehre gewöhnlich gewesen ist, enthält die Zweideutigkeit, ob das Recht als ein in unmittelbarer Naturweise vorhandenes, oder ob es so gemeint sey, wie es durch die Natur der Sache, d. i. den Begriff, sich bestimme. Jener Sinn ist der vormals gewöhnlich gemeinte; so daß zugleich ein Naturzustand erdichtet worden ist, in welchem das Naturrecht gelten solle, wogegen der Zustand der Gesellschaft und des Staates vielmehr eine Beschränkung der Freiheit und eine Aufopferung natürlicher Rechte fodere und mit sich bringe. In

der That aber gründen sich das Recht und alle seine Bestimmungen allein auf die freie Persönlichkeit, — eine Selbstbestimmung, welche vielmehr das Gegentheil der Naturbestimmung ist. Das Recht der Natur ist darum das Daseyn der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt, und ein Naturzustand, ein Zustand der Gewaltthätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahreres gesagt werden kann, als daß aus ihm herauszugehen ist. Die Gesellschaft ist dagegen vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat; was zu beschränken und aufzuopfern ist, ist eben die Willkür und Gewaltthätigkeit des Naturzustandes.

B.

Die Moralität.

§. 503.

Das freie Individuum, im (unmittelbaren) Rechte nur Person, ist nun als Subject bestimmt, — in sich reflectirter Wille, so daß die Willensbestimmtheit überhaupt, als Daseyn in ihm, als die seinige, unterschieden sey von dem Daseyn der Freiheit in einer äußerlichen Sache. Damit, daß die Willensbestimmtheit so im Innern gesetzt ist, ist der Wille zugleich als ein besonderer, und es treten die weitern Besonderungen desselben und deren Beziehungen aufeinander ein. Die Willensbestimmtheit ist theils als die an-sich-seyende, — der Vernunft des Willens, das an sich Rechtliche (und Sittliche), — theils als das in der thätlichen Aeußerung vorhandene, sich begebende und mit derselben in Verhältniß kommende Daseyn. Der subjective Wille ist in sofern moralisch frei, als diese Bestimmungen innerlich als die seinigen gesetzt und von ihm gewollt werden. Seine thätliche Aeußerung mit dieser Freiheit ist Handlung,

in deren Aeußerlichkeit er nur Dasjenige als das Seinige anerkennt und sich zurechnen läßt, was er davon gewußt und gewollt hat.

Diese subjective oder moralische Freiheit ist es vornehmlich, welche im europäischen Sinne Freiheit heißt. Vermöge des Rechts derselben muß der Mensch eine Kenntniß vom Unterschiede des Guten und Bösen überhaupt eigens besitzen; die sittlichen wie die religiösen Bestimmungen sollen nicht nur als äußerliche Gesetze und Vorschriften einer Autorität den Anspruch an ihn machen, von ihm befolgt zu werden, sondern in seinem Herzen, Gesinnung, Gewissen, Einsicht u. s. f., ihre Zustimmung, Anerkennung oder selbst Begründung haben. Die Subjectivität des Willens in ihm selbst ist Selbstzweck, schlechthin wesentliches Moment.

Das Moralische muß in dem weitern Sinne genommen werden, in welchem es nicht bloß das moralisch-Gute bedeutet. Le Moral in der französischen Sprache ist dem Physique entgegengesetzt und bedeutet das Geistige, Intellectuelle überhaupt. Das Moralische hat hier aber die Bedeutung einer Willensbestimmtheit, in sofern sie im Innern des Willens überhaupt ist, und befaßt daher den Vorsatz und die Absicht in sich, wie das moralisch-Böse.

a. Der Vorsatz.

§. 504.

In sofern die Handlung unmittelbar das Daseyn betrifft, so ist das Meinige in sofern formell, als das äußerliche Daseyn auch selbstständig gegen das Subject ist. Diese Aeußerlichkeit kann dessen Handlung verkehren und Anderes zum Vorschein bringen, als in dieser gelegen hat. Obgleich alle Veränderung als solche, welche durch die Thätigkeit des Subjects gesetzt wird, That desselben ist; so erkennt es dieselbe darum nicht als seine Handlung, sondern nur dasjenige Daseyn in der That,

was in seinem Wissen und Willen lag, was sein Vorsatz war, als das Seinige, — als seine Schuld, an.

b. Die Absicht und das Wohl.

§. 505.

Die Handlung hat 1) nach ihrem empirisch-concreten Inhalt eine Mannichfaltigkeit besonderer Seiten und Zusammenhänge; das Subject muß, der Form nach, die Handlung nach ihrer wesentlichen, diese Einzelnheiten in sich befassenden Bestimmung gewußt und gewollt haben; — Recht der Absicht. — Der Vorsatz betrifft nur das unmittelbare Daseyn, die Absicht aber das Substantielle und den Zweck desselben. 2) Das Subject hat eben so das Recht, daß die Besonderheit des Inhalts in der Handlung, der Materie nach, nicht eine ihm äußerliche sey, sondern die eigene Besonderheit des Subjects, seine Bedürfnisse, Interessen und Zwecke enthalte, welche, in Einen Zweck gleichfalls zusammengefaßt, wie in der Glückseligkeit (§. 479), sein Wohl ausmachen; — das Recht des Wohls. Die Glückseligkeit ist vom Wohl nur dadurch unterschieden, daß erstere als ein unmittelbares Daseyn überhaupt, letzteres aber als berechtigt in Beziehung auf die Moralität vorgestellt wird.

§. 506.

Aber die Wesentlichkeit der Absicht ist zunächst die abstracte Form der Allgemeinheit, und an der empirisch-concreten Handlung kann die Reflexion diese und jene besondere Seite in diese Form setzen und damit als wesentlich zur Absicht machen oder die Absicht auf sie einschränken, wodurch die gemeinte Wesentlichkeit der Absicht und die wahrhafte der Handlung in den größten Widerspruch (wie eine gute Absicht bei einem Verbrechen) gesetzt werden können. — Ebenso ist das Wohl abstract, und kann in Dies oder Jenes gesetzt werden; es ist, als diesem Subjecte angehörig, überhaupt etwas Besonderes.

c. Das Gute und das Böse.

§. 507.

Die Wahrheit dieser Besonderheiten und das Concrete ihres Formalismus ist der Inhalt des allgemeinen, an- und für sich seyenden Willens, das Gesetz und die Substanz aller Bestimmtheit, — das an und für sich Gute daher der absolute Endzweck der Welt, und die Pflicht für das Subject, welches die Einsicht in das Gute haben, dasselbe sich zur Absicht machen und durch seine Thätigkeit hervorbringen soll.

§. 508.

Aber das Gute ist zwar das an ihm selbst bestimmte Allgemeine des Willens, und schließt so die Besonderheit in sich; in sofern jedoch diese zunächst selbst noch abstract ist, ist kein Princip der Bestimmung vorhanden; das Bestimmen tritt daher auch außerhalb jenes Allgemeinen auf, und als Bestimmen des freien, gegen dasselbe für sich seyenden Willens erwacht hier der tiefste Widerspruch. α) Um des unbestimmten Bestimmens des Guten willen giebt es überhaupt mancherlei Gutes und vielerlei Pflichten, deren Verschiedenheit dialektisch gegen einander ist, und sie in Collision bringt. Zugleich sollen sie in Uebereinstimmung stehen um der Einheit des Guten willen, und dennoch ist jede, — ob sie schon eine besondere ist, — als Pflicht und als Gut absolut. Das Subject soll die Dialektik seyn, welche eine Verbindung derselben mit Ausschließung der andern und sonach mit Aufhebung dieses absoluten Geltens beschließe.

§. 509.

β) Dem Subject, das im Daseyn seiner Freiheit wesentlich als ein Besonderes ist, soll um dieses Daseyns seiner Freiheit willen sein Interesse und Wohl wesentlicher Zweck und darum Pflicht seyn. Zugleich aber im Zwecke des Guten, welches das nicht Besondere, sondern nur Allgemeine des Willens ist,

soll das besondere Interesse kein Moment seyn. Um dieser Selbstständigkeit beider Bestimmungen willen ist es gleichfalls zufällig, ob sie harmoniren. Aber sie sollen harmoniren, weil überhaupt das Subject als Einzelnes und Allgemeines an sich Eine Identität ist.

γ) Das Subject ist aber nicht nur in seinem Daseyn Besonderes überhaupt, sondern eine Form seines Daseyns ist auch, abstracte Gewißheit seiner selbst, abstracte Reflexion der Freiheit in sich zu seyn. So ist es von der Vernunft des Willens unterschieden und fähig, sich das Allgemeine selbst zu einem Besondern und damit zu einem Scheine zu machen. Das Gute ist so als ein Zufälliges für das Subject gesetzt, welches sich hiernach zu einem, dem Guten Entgegengesetzten entschließen, — böse seyn kann.

§. 510.

δ) Die äußere Objectivität, gleichfalls nach dem eingetretenen Unterschiede des subjectiven Willens (§. 503) macht gegen die innerlichen Bestimmungen des Willens das andere selbstständige Extrem, eine eigenthümliche Welt für sich aus. Es ist daher zufällig, ob sie mit den subjectiven Zwecken zusammenstimmt, ob das Gute sich in ihr realisirt und das Böse, der an und für sich nichtige Zweck, in ihr nichtig ist; — ferner ob das Subject sein Wohl in ihr findet, und näher ob das gute Subject in ihr glücklich, und das böse unglücklich wird. Zugleich aber soll die Welt das Wesentliche, die gute Handlung in sich ausführen lassen, wie dem guten Subjecte die Befriedigung seines besondern Interesses gewähren, dem bösen aber versagen, so wie das Böse selbst zu nichte machen.

§. 511.

Der allseitige Widerspruch, welchen dieses vielfache Sollen, — das absolute Seyn, welches doch zugleich nicht ist, — ausdrückt, enthält die abstracteste Analyse des Geistes in ihm selbst, sein tiefstes In-sich-gehen. Die Beziehung der sich wider-

sprechenden Bestimmungen aufeinander ist nur die abstracte Gewißheit seiner selbst, und für diese Unendlichkeit der Subjectivität ist der allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht eben sowohl, als auch nicht; sie ist es, welche sich als das Wählende und Entscheidende weiß. Diese sich auf ihre Spitze stellende reine Gewißheit seiner selbst erscheint in den zwei unmittelbar in einander übergehenden Formen, des Gewissens und des Bösen. — Jenes ist der Wille des Guten, welches aber in dieser reinen Subjectivität das nicht Objective, nicht Allgemeine, das Unsagbare ist, und über welches das Subject sich in seiner Einzelnheit entscheidend weiß. — Das Böse aber ist dieses selbe Wissen seiner Einzelnheit als des Entscheidenden, in sofern sie nicht in dieser Abstraction bleibt, sondern gegen das Gute sich den Inhalt eines subjectiven Interesses giebt.

§. 512.

Diese höchste Spitze des Phänomens des Willens, der bis zu dieser absoluten Eitelkeit, — einem nicht-objectiven, sondern nur seiner selbst gewissen Gutseyn, und einer Gewißheit seiner selbst in der Nichtigkeit des Allgemeinen, — verflüchtigt ist, sinkt unmittelbar in sich zusammen. Das Böse als die innerste Reflexion der Subjectivität in sich gegen das Objective und Allgemeine, das ihr nur Schein ist, ist Dasselbe, was die gute Gesinnung des abstracten Guten, welche der Subjectivität die Bestimmung desselben vorbehält; — das ganz abstracte Scheinen, das unmittelbare Verkehren und Vernichten seiner selbst. Das Resultat, die Wahrheit dieses Scheinens, ist nach seiner negativen Seite die absolute Nichtigkeit dieses Wollens, das für sich gegen das Gute, wie des Guten, das nur abstract seyn soll; nach der affirmativen Seite im Begriffe ist, so in sich zusammenfallend, jenes Scheinen dieselbe einfache Allgemeinheit des Willens, welche das Gute ist. Die Subjectivität in dieser ihrer Identität mit demselben ist nur die unendliche Form, dessen Bethätigung und Entwicklung; es ist damit der Standpunkt des

bloßen Verhältnisses beider gegeneinander und des Sollens verlassen, und zur Sittlichkeit übergegangen.

C.

Die Sittlichkeit.

§. 513.

Die Sittlichkeit ist die Vollendung des objectiven Geistes, die Wahrheit des subjectiven und des objectiven Geistes selbst. Die Einseitigkeit von diesem ist, seine Freiheit theils unmittelbar in der Realität, daher im Aeußern, der Sache, theils in dem Guten als einem abstract-Allgemeinen zu haben; — die Einseitigkeit des subjectiven Geistes ist, gleichfalls abstract gegen das Allgemeine in seiner innerlichen Einzelnheit selbstbestimmend zu seyn. Diese Einseitigkeiten aufgehoben, — so ist die subjective Freiheit als der an- und für sich allgemeine vernünftige Wille, der in dem Bewußtseyn der einzelnen Subjectivität sein Wissen von sich und die Gesinnung, wie seine Bethätigung und unmittelbare allgemeine Wirklichkeit zugleich als Sitte hat, — die selbstbewußte Freiheit zur Natur geworden.

§. 514.

Die frei sich wissende Substanz, in welcher das absolute Sollen eben so sehr Seyn ist, hat als Geist eines Volkes Wirklichkeit. Die abstracte Diremtion dieses Geistes ist die Vereinzelung in Personen, von deren Selbstständigkeit er die innere Macht und Nothwendigkeit ist. Die Person aber weiß als denkende Intelligenz jene Substanz als ihr eigenes Wesen, — hört in dieser Gesinnung auf, Accidenz derselben zu seyn, — schaut sie als ihren absoluten Endzweck in der Wirklichkeit sowohl als erreichtes Diesseits an, als sie denselben durch ihre Thä-

tigkeit hervorbringt, aber als Etwas, das vielmehr schlechthin ist; so vollbringt sie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das *Ihrige* und als *Seyendes* und hat in dieser Nothwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit.

§. 515.

Weil die Substanz die absolute Einheit der Einzelnheit und der Allgemeinheit der Freiheit ist, so ist die *Wirklichkeit* und *Thätigkeit* jedes *Einzelnen für sich* zu *seyn* und zu sorgen, sowohl durch das vorausgesetzte Ganze bedingt, in dessen Zusammenhang allein vorhanden, — als auch ein Uebergehen in ein allgemeines Product. — Die *Gesinnung* der Individuen ist das *Wissen* der Substanz und der Identität aller ihrer Interessen mit dem Ganzen; — und daß die andern Einzelnen gegenseitig sich nicht nur in dieser Identität wissen und wirklich sind, ist das *Vertrauen*, — die wahrhafte, sittliche Gesinnung.

§. 516.

Die Beziehungen des Einzelnen in den Verhältnissen, zu denen sich die Substanz besondert, machen seine *sittlichen Pflichten* aus. Die sittliche Persönlichkeit, d. i. die Subjectivität, die von dem substantiellen Leben durchdrungen ist, ist *Tugend*. In Beziehung auf äußerliche Unmittelbarkeit, auf ein *Schicksal*, ist die Tugend ein Verhalten zum *Seyn* als nicht Negativem, und dadurch ruhiges Beruhen in sich selbst; — in Beziehung auf die substantielle Objectivität, auf das Ganze der sittlichen Wirklichkeit, ist sie Vertrauen, absichtliches Wirken für dieselbe und Fähigkeit, für sie sich aufzuopfern; — in Beziehung auf die Zufälligkeit der Verhältnisse mit Anderen, zuerst Gerechtigkeit und dann wohlwollende Neigung; in welcher Sphäre wie im Verhalten zu ihrem eigenen Daseyn und Leiblichkeit die Individualität ihren besondern Charakter, Temperament u. s. f. als *Tugenden* ausdrückt.

§. 517.

Die sittliche Substanz ist

AA. als unmittelbarer oder natürlicher Geist, — die Familie;

BB. die relative Totalität der Beziehungen der Individuen als selbstständiger Personen auf einander in einer formellen Allgemeinheit, — die bürgerliche Gesellschaft.

CC. die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist, — die Staatsverfassung.

AA.
Die Familie.

§. 518.

Der sittliche Geist, in seiner Unmittelbarkeit, enthält das natürliche Moment, daß das Individuum in seiner natürlichen Allgemeinheit, der Gattung, sein substantielles Daseyn hat, — das Geschlechtsverhältniß, aber erhoben in geistige Bestimmung; — die Einigkeit der Liebe und der Gesinnung des Zutrauens; — der Geist ist als Familie empfindender Geist.

§. 519.

1) Der Unterschied der natürlichen Geschlechter erscheint ebenso zugleich als ein Unterschied der intellectuellen und sittlichen Bestimmung. Die Persönlichkeiten verbinden sich hier nach ihrer ausschließenden Einzelnheit zu Einer Person; die subjective Innigkeit, zu substantieller Einheit bestimmt, macht diese Vereinung zu einem sittlichen Verhältnisse, — zur Ehe. Die substantielle Innigkeit macht die Ehe zu einem ungetheilten Bande der Personen, — zu monogamischer Ehe; die körperliche Vereinigung ist Folge des sittlich geknüpften Bandes. Die fernere Folge ist die Gemeinsamkeit der persönlichen und particulären Interessen.

§. 520.

2) Das Eigenthum der Familie als Einer Person erhält durch die Gemeinschaft, in der in Beziehung auf dasselbe gleichfalls die verschiedenen, die Familie ausmachenden Individuen stehen, — wie der Erwerb, die Arbeit und Vorsorge, — ein sittliches Interesse.

§. 521.

Die mit der natürlichen Erzeugung der Kinder verbundene, zunächst als ursprünglich (§. 519) im Schließen der Ehe gesetzte Sittlichkeit realisirt sich in der zweiten Geburt der Kinder, der geistigen, — der Erziehung derselben zu selbstständigen Personen.

§. 522.

3) Durch diese Selbstständigkeit treten die Kinder aus der concreten Lebendigkeit der Familie, der sie ursprünglich angehören, sind für sich geworden, aber bestimmt, eine neue solche wirkliche Familie zu stiften. Der Auflösung geht die Ehe wesentlich durch das natürliche Moment, das in ihr enthalten ist, — den Tod der Ehegatten, — zu; aber auch die Innigkeit, als die nur empfindende Substantialität, ist an sich dem Zufall und der Vergänglichkeit unterworfen. Nach dieser Zufälligkeit gerathen die Mitglieder der Familie in das Verhältniß von Personen gegen einander, und damit erst treten, — was diesem Bande an sich fremd ist, — rechtliche Bestimmungen in dasselbe ein.

BB.

Die bürgerliche Gesellschaft.

§. 523.

Die Substanz, als Geist sich abstract in viele Personen (die Familie ist nur Eine Person), in Familien oder Einzelne besondernd, die in selbstständiger Freiheit und als Besondere für sich sind, verliert zunächst ihre sittliche Bestimmung, indem diese Personen als solche nicht die absolute Einheit, sondern ihre

eigene Besonderheit und ihr Fürsichseyn in ihrem Bewußtseyn und zu ihrem Zwecke haben, — das System der Atomistik. Die Substanz wird auf diese Weise nur zu einem allgemeinen, vermittelnden Zusammenhange von selbstständigen Extremen und von deren besondern Interessen; die in sich entwickelte Totalität dieses Zusammenhangs ist der Staat als bürgerliche Gesellschaft, oder als äußerer Staat.

a. Das System der Bedürfnisse.

§. 524.

α) Die Besonderheit der Personen begreift zunächst ihre Bedürfnisse in sich. Die Möglichkeit der Befriedigung derselben ist hier in den gesellschaftlichen Zusammenhang gelegt, welcher das allgemeine Vermögen ist, aus dem alle ihre Befriedigung erlangen. Die unmittelbare Besitzergreifung (§. 488) von äußern Gegenständen, als Mitteln hiezu, findet in dem Zustande, worin dieser Standpunkt der Vermittlung realisirt ist, nicht mehr oder kaum Statt; die Gegenstände sind Eigenthum. Deren Erwerb ist einerseits durch den Willen der Besitzer, der als besonderer die Befriedigung der mannichfaltig bestimmten Bedürfnisse zum Zwecke hat, bedingt und vermittelt, so wie andererseits durch die immer sich erneuernde Hervorbringung austauschbarer Mittel durch eigene Arbeit; diese Vermittelung der Befriedigung durch die Arbeit Aller macht das allgemeine Vermögen aus.

§. 525.

β) In die Besonderheit der Bedürfnisse scheint die Allgemeinheit zunächst so, daß der Verstand an ihnen unterscheidet und dadurch sie selbst, wie die Mittel für diese Unterschiede, ins Unbestimmte vervielfältigt, und beides immer abstracter macht; diese Vereinzelung des Inhalts durch Abstraction giebt die Theilung der Arbeit. Die Gewohnheit dieser Abstraction im Genusse, Kenntniß, Wissen und Benehmen macht die Bildung in dieser Sphäre, — überhaupt die formelle Bildung aus.

§. 526.

Die damit zugleich abstractere Arbeit führt einerseits durch ihre Einförmigkeit auf die Leichtigkeit der Arbeit und die Vermehrung der Production, andererseits zur Beschränkung auf Eine Geschicklichkeit und damit zur unbedingten Abhängigkeit von dem gesellschaftlichen Zusammenhange. Die Geschicklichkeit selbst wird auf diese Weise mechanisch und bekommt die Fähigkeit, an die Stelle menschlicher Arbeit die Maschine treten zu lassen.

§. 527.

γ) Die concrete Theilung aber des allgemeinen Vermögens, das ebenso ein allgemeines Geschäft ist, in die besondern, nach den Momenten des Begriffs bestimmten Massen, welche eine eigenthümliche Subsistenzbasis und im Zusammenhange damit entsprechende Weisen der Arbeit, der Bedürfnisse und der Mittel ihrer Befriedigung, ferner der Zwecke und Interessen, so wie der geistigen Bildung und Gewohnheit besitzen, — macht den Unterschied der Stände. — Die Individuen theilen sich denselben nach natürlichem Talent, nach Geschicklichkeit, Willkür und Zufall zu. Solcher bestimmten, festen Sphäre angehörig, haben sie ihre wirkliche Existenz, welche als Existenz wesentlich eine besondere ist, — und in derselben ihre Sittlichkeit als Rechtschaffenheit, ihr Anerkanntseyn und ihre Ehre.

Wo bürgerliche Gesellschaft und damit Staat vorhanden ist, treten die Stände in ihrem Unterschiede ein; denn die allgemeine Substanz als lebendig existirt, nur insofern sie sich organisch besondert; die Geschichte der Verfassungen ist die Geschichte der Ausbildung dieser Stände, der rechtlichen Verhältnisse der Individuen zu denselben, und ihrer zu einander und zu ihrem Mittelpunkte.

§. 528.

Der substantielle, natürliche Stand hat an dem fruchtbaren Grund und Boden ein natürliches und festes Vermögen, seine Thätigkeit erhält ihre Richtung und Inhalt durch

Naturbestimmungen, und seine Sittlichkeit gründet sich auf Glauben und Vertrauen. — Der zweite, der reflectirte Stand, — ist auf das Vermögen der Gesellschaft, auf das in Vermittlung, Vorstellung und in ein Zusammen der Zufälligkeiten gestellte Element, und das Individuum auf seine subjective Geschicklichkeit, Talent, Verstand und Fleiß angewiesen. — Der dritte, — der denkende Stand — hat die allgemeinen Interessen zu seinem Geschäfte; wie der zweite, hat er eine durch die eigene Geschicklichkeit vermittelte und, wie der erste, eine aber durch das Ganze der Gesellschaft gesicherte Subsistenz.

b. Die Rechtspflege.

§. 529.

Das Princip der zufälligen Besonderheit, ausgebildet zu dem durch natürliches Bedürfniß und freie Willkür vermittelten Systeme allgemeiner Verhältnisse desselben und einem Gange äußerlicher Nothwendigkeit, hat in ihm als die für sich feste Bestimmung der Freiheit zunächst das formelle Recht. 1) Die dem Rechte in dieser Sphäre verständigen Bewußtseyns zukommende Verwirklichung ist, daß es als das feste Allgemeine zum Bewußtseyn gebracht, in seiner Bestimmtheit gewußt und gesetzt sey als das Geltende; — das Gesetz.

Das Positive der Gesetze betrifft zunächst nur ihre Form, überhaupt als gültige und gewußte zu seyn; womit zugleich die Möglichkeit gegeben ist, von Allen auf gewöhnliche, äußerliche Weise gewußt zu werden. Der Inhalt kann dabei an sich vernünftig oder auch unvernünftig und damit unrecht seyn. Aber indem das Recht, als im bestimmten Daseyn begriffen, ein entwickeltes ist und sein Inhalt sich, um die Bestimmtheit zu gewinnen, analysirt; so verfällt diese Analyse wegen der Endlichkeit des Stoffes in den Progreß der schlechten Unendlichkeit; die schließliche Bestimmtheit, die schlechthin wesentlich ist und diesen Progreß der Unwirklichkeit

abbricht, kann in dieser Sphäre des Endlichen nur auf eine mit Zufälligkeit und Willkür verbundene Weise erhalten werden; ob drei Jahre, 10 Thaler u. s. f. oder nur $2\frac{1}{2}$, $2\frac{3}{4}$, $2\frac{4}{5}$ u. s. f. Jahre, und so fort ins Unendliche, das Gerechte wäre, läßt sich auf keine Weise durch den Begriff entscheiden, und doch ist das Höhere, daß entschieden wird. So tritt von selbst, aber freilich nur an den Enden des Bestimmens, an der Seite des äußerlichen Daseyns, das Positive als Zufälligkeit und Willkürlichkeit in das Recht ein. Es geschieht Dies und ist in allen Gesetzgebungen von jeher von selbst geschehen; es ist nur nöthig, ein bestimmtes Bewußtseyn hierüber zu haben gegen das vermeinte Ziel und Gerede, als ob nach allen Seiten hin das Gesetz durch Vernunft oder rechtlichen Verstand, durch lauter vernünftige und verständige Gründe, bestimmt werden könnte und sollte. Es ist die leere Meinung von Vollkommenheit, solche Erwartung und Forderung an die Sphäre des Endlichen zu machen.

Diejenigen, welchen Gesetze sogar ein Uebel und Unheiliges sind, und die das Regieren und Regiertwerden aus natürlicher Liebe, angestammter Göttlichkeit oder Adeligkeit, durch Glauben und Vertrauen für den ächten, die Herrschaft der Gesetze aber für den verdorbenen und ungerechten Zustand halten, — Die übersehen den Umstand, daß die Gestirne u. s. f., wie auch das Vieh, nach Gesetzen und zwar gut regiert werden, — Gesetzen, welche jedoch in diesen Gegenständen nur innerlich, nicht für sie selbst, nicht als gesetzte Gesetze sind, — daß der Mensch aber Dies ist, sein Gesetz zu wissen, und daß er darum wahrhaft nur solchem gewußten Gesetze gehorchen kann, wie sein Gesetz nur als gewußtes, ein gerechtes Gesetz seyn kann, sonst aber schon nach dem wesentlichen Inhalt Zufälligkeit und Willkür, oder wenigstens damit vermischt und verunreinigt seyn muß.

Dieselbe leere Forderung der Vollkommenheit wird für das

Gegentheil des Obigen, nämlich für die Meinung der Unmöglichkeit oder Unthunlichkeit eines Gesetzbuches gebraucht. Es tritt dabei der weitere Gedankenmangel ein, die wesentlichen und allgemeinen Bestimmungen mit dem besondern Detail in Eine Classe zu setzen. Der endliche Stoff ist ins Schlecht-unendliche fort bestimmbar; aber dieser Fortgang ist nicht, wie er im Raume z. B. vorgestellt wird, ein Erzeugen von Raumbestimmungen derselben Qualität wie die vorhergehenden, sondern ein Fortgehen in Specielleres und immer Specielleres durch den Scharfsinn des analysirenden Verstandes, der neue Unterscheidungen erfindet, welche neue Entscheidungen nöthig machen. Wenn die Bestimmungen dieser Art gleichfalls den Namen neuer Entscheidungen oder neuer Gesetze erhalten, so nimmt im Verhältnisse des Weitergehens dieser Entwicklung das Interesse und der Gehalt dieser Bestimmungen ab. Sie fallen innerhalb der bereits bestehenden substantiellen, allgemeinen Gesetze; wie Verbesserungen an einem Boden, einer Thüre u. s. f. innerhalb des Hauses fallen und wohl etwas Neues, aber nicht ein Haus sind. Hat die Gesetzgebung eines ungebildeten Zustandes bei einzelnen Bestimmungen angefangen und diese ihrer Natur nach immerfort vermehrt; so entsteht im Fortgange dieser Menge im Gegentheil das Bedürfniß eines einfacheren Gesetzbuches, d. h. des Zusammenfassens jener Menge von Einzelnheiten in ihre allgemeinen Bestimmungen, welche zu finden und auszusprechen zu wissen dem Verstande und der Bildung eines Volkes ziemt; — wie in England diese Fassung der Einzelnheiten in allgemeine Formen, welche in der That erst den Namen von Gesetzen verdienen, kürzlich vom Minister Peel, der sich dadurch den Dank, ja die Bewunderung seiner Landsleute gewonnen, nach einigen Seiten hin angefangen worden ist.

§. 530.

2) Die positive Form der Gesetze, als Gesetze ausge-

sprochen und bekannt gemacht zu seyn, ist Bedingung der äußerlichen Verbindlichkeit gegen dieselben, indem sie als Gesetze des strengen Rechts nur den abstracten, (d. i. selbst an sich äußerlichen), nicht den moralischen oder sittlichen Willen betreffen. Die Subjectivität, auf welche der Wille nach dieser Seite ein Recht hat, ist hier nur das Bekanntseyn. Dies subjective Daseyn ist als Daseyn des An-und-für-sich-seyenden in dieser Sphäre, — des Rechts, — zugleich äußerlich objectives Daseyn, als allgemeines Gelten und Nothwendigkeit.

Das Rechtliche des Eigenthums und der Privathandlungen über dasselbe erhält nach der Bestimmung, daß das Rechtliche ein Gesetztes, Anerkanntes und dadurch Gültiges sey, durch die Förmlichkeiten seine allgemeine Garantie.

§. 531.

3) Die Nothwendigkeit, zu welcher das objective Daseyn sich bestimmt, erhält das Rechtliche in der Rechtspflege. Das Recht-an-sich hat sich dem Gerichte, dem individualisirten Rechte, als bewiesen darzustellen; wobei das Recht-an-sich von dem beweisbaren unterschieden seyn kann. Das Gericht erkennt und handelt im Interesse des Rechts als solchen, benimmt der Existenz desselben seine Zufälligkeit und verwandelt insbesondere diese Existenz, wie sie als Rache ist, in Strafe. (§. 500.)

Die Vergleichung der beiden Arten oder vielmehr Momente der Ueberzeugung der Richter über den Thatbestand einer Handlung in Beziehung auf den Angeklagten, — entweder durch die bloßen Umstände und Zeugnisse Anderer, — oder durch das ferner gefoderte Hinzukommen des Geständnisses des Beklagten, macht die Hauptsache in der Frage über die sogenannten Geschwornengerichte aus. Es ist eine wesentliche Bestimmung, daß die beiden Bestandtheile eines richterlichen Erkenntnissrs, — das Urtheil über den Thatbestand, und das Urtheil als Anwendung des Gesetzes auf denselben, — weil sie an sich verschiedene Seiten sind, als verschie-

dene *Functionen* ausgeübt werden. Durch die genannte Institution sind sie sogar verschieden qualificirten Collegien zugetheilt; von denen das eine ausdrücklich nicht aus Individuen, die zum Fache der amtlichen Richter gehören, bestehen soll. Jenen Unterschied der Functionen bis zu dieser Trennung in den Gerichten zu treiben, beruht mehr auf außerwesentlichen Rücksichten; die Hauptsache bleibt nur die abgesonderte Ausübung jener an sich verschiedenen Seiten. — Wichtiger ist, ob das Eingeständniß des eines Verbrechens Beschuldigten zur Bedingung eines Strafurtheils zu machen sey oder nicht. Die Institution des Geschwornengerichts abstrahirt von dieser Bedingung. Worauf es ankommt, ist, daß die Gewißheit, vollends in diesem Boden, von der *Wahrheit* unzertrennlich ist; das Geständniß aber ist als die höchste Spitze der *Vergewisserung* anzusehen, welche ihrer Natur nach subjectiv ist; die letzte Entscheidung liegt daher in demselben; an diesen Punkt hat der Beklagte daher ein absolutes Recht für die Schließlichkeit des Beweises und der Ueberzeugung der Richter. — Unvollständig ist dies Moment, weil es nur Ein Moment ist; aber noch unvollkommener ist das andere eben so abstract genommen, das Beweisen aus bloßen Umständen und Zeugnissen; und die Geschwornen sind wesentlich Richter, und sprechen ein Urtheil. Insofern sie auf solche objective Beweise angewiesen sind, zugleich aber die unvollständige Gewißheit, in sofern sie nur *in ihnen* ist, zugelassen wird, enthält das Geschwornengericht die (eigentlich barbarischen Zeiten angehörige) Vermengung und Verwechslung von objectiven Beweisen und von subjectiver, sogenannter moralischer, Ueberzeugung. — *Extraordinäre* Strafen für eine Ungereimtheit zu erklären ist leicht, und vielmehr zu flach, sich so an den bloßen Namen zu stoßen. Der Sache nach enthält diese Bestimmung den Unterschied von objectiven Beweisen mit oder ohne das

Moment jener absoluten Vergewisserung, die im Eingeständnisse liegt.

§. 532.

Die Rechtspflege hat die Bestimmung, nur die abstracte Seite der Freiheit der Person in der bürgerlichen Gesellschaft zur Nothwendigkeit zu bethätigen. Aber diese Bethätigung beruht zunächst auf der particulären Subjectivität des Richters, indem deren selbst nothwendige Einheit mit dem Recht-an-sich hier noch nicht vorhanden ist. Umgekehrt ist die blinde Nothwendigkeit des Systems der Bedürfnisse noch nicht in das Bewußtseyn des Allgemeinen erhoben und von solchem aus bethätigt.

c. Die Polizei und die Corporation.

§. 533.

Die Rechtspflege schließt von selbst das nur der Besonderheit Angehörige der Handlungen und Interessen aus und überläßt der Zufälligkeit sowohl das Geschehen von Verbrechen als die Rücksicht auf die Wohlfahrt. In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Befriedigung des Bedürfnisses und zwar zugleich, als des Menschen, auf eine feste allgemeine Weise, d. i. die Sicherung dieser Befriedigung, der Zweck. In der Mechanik aber der Nothwendigkeit der Gesellschaft ist auf die mannichfaltigste Weise die Zufälligkeit dieser Befriedigung vorhanden, sowohl in Rücksicht der Wandelbarkeit der Bedürfnisse selbst, an denen Meinung und subjectives Belieben einen großen Antheil haben, als durch die Localitäten, die Zusammenhänge eines Volkes mit andern, durch Irrthümer und Täuschungen, welche in einzelne Theile des ganzen Räderwerks gebracht werden können und dasselbe in Unordnung zu bringen vermögen, wie auch insbesondere durch die bedingte Fähigkeit des Einzelnen, aus jenem allgemeinen Vermögen für sich zu erwerben. Der Gang jener Nothwendigkeit giebt die Besonderheiten, durch die er bewirkt wird, zugleich auch preis, enthält nicht für sich den affirmativen Zweck der Sicherung der

Befriedigung der Einzelnen, sondern kann in Ansehung derselben sowohl angemessen seyn wie auch nicht; und die Einzelnen sind sich hier der moralisch berechtigte Zweck.

§. 534.

Das Bewußtseyn des wesentlichen Zwecks, die Kenntniß der Wirkungsweise der Mächte und wandelbaren Ingredienzien, aus denen jene Nothwendigkeit zusammengesetzt ist, und das Festhalten jenes Zwecks in ihr und gegen sie, hat zum Concreten der bürgerlichen Gesellschaft einerseits das Verhältniß einer äußerlichen Allgemeinheit; diese Ordnung ist als thätige Macht der äußerliche Staat, welcher, in sofern sie in dem Höhern, dem substantiellen Staate wurzelt, als Staats-Polizei erscheint. Andererseits bleibt in dieser Sphäre der Besonderheit der Zweck substantieller Allgemeinheit und deren Bethätigung auf das Geschäft besonderer Zweige und Interessen beschränkt; — die Corporation, in welcher der besondere Bürger als Privatmann die Sicherung seines Vermögens findet, eben so sehr als er darin aus seinem einzelnen Privatinteresse heraustritt, und eine bewußte Thätigkeit für einen relativ-allgemeinen Zweck, wie in den rechtlichen und Standespflichten seine Sittlichkeit, hat.

CC.

Der Staat.

§. 535.

Der Staat ist die selbstbewußte sittliche Substanz, — die Vereinigung des Princips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Princip des wissenden und aus sich thätigen Wollens die Form gewußter Allgemeinheit erhält, welche — so wie deren im Wissen sich entwickelnde Bestimmungen — die wissende Subjectivität zum Inhalte und absoluten Zwecke hat, so daß diese für sich dies Vernünftige will.

§. 536.

Der Staat ist α) zunächst seine innere Gestaltung als sich auf sich beziehende Entwicklung, — das innere Staatsrecht oder die Verfassung; er ist β) besonderes Individuum, so im Verhältnisse zu andern besondern Individuen, — das äußere Staatsrecht; γ) aber diese besondern Geister sind nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geistes in seiner Wirklichkeit, — die Weltgeschichte.

a. Inneres Staatsrecht.

§. 537.

Das Wesen des Staates ist das an- und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens, — aber, als sich wissend und bethätigend, schlechthin Subjectivität und als Wirklichkeit Ein Individuum. Sein Werk überhaupt besteht, in Beziehung auf das Extrem der Einzelnheit als der Menge der Individuen, in dem gedoppelten, — einmal sie als Personen zu erhalten, somit das Recht zur nothwendigen Wirklichkeit zu machen, und dann ihr Wohl, das zunächst Jeder für sich besorgt, das jedoch schlechthin eine allgemeine Seite hat, zu befördern, die Familie zu schützen und die bürgerliche Gesellschaft zu leiten, — das andremal aber beides und die ganze Gesinnung und Thätigkeit des Einzelnen, als der für sich ein Centrum zu seyn strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen, und in diesem Sinne als freie Macht jenen ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu thun, und sie in substantieller Immanenz zu erhalten.

§. 538.

Die Gesetze sprechen die Inhalts-Bestimmungen der objectiven Freiheit aus. Erstens für das unmittelbare Subject, dessen selbstständige Willkür und besonderes Interesse, sind sie Schranken. Aber sie sind zweitens absoluter Endzweck und das allgemeine Werk; — so werden sie durch die Functionen der verschiedenen, sich aus der allgemeinen Besonderung weiter

vereinzelnden Stände, und durch alle Thätigkeit und Privat-Sorge der Einzelnen hervorgebracht; — und drittens sind sie die Substanz ihres darin freien Wollens und ihrer Gesinnung, und so als geltende Sitte dargestellt.

§. 539.

Der Staat ist als lebendiger Geist schlechthin nur als ein organisirtes, in die besondern Wirksamkeiten unterschiedenes Ganzes, die von dem Einen, wenn gleich nicht als Begriff gewußten, Begriffe des vernünftigen Willens ausgehend, denselben als ihr Resultat fortdauernd produciren. Die Verfassung ist diese Gegliederung der Staatsmacht. Sie enthält die Bestimmungen, auf welche Weise der vernünftige Wille, in sofern er in den Individuen nur an sich der allgemeine ist, theils zum Bewußtseyn und Verständniß seiner selbst komme und gefunden werde, theils durch die Wirksamkeit der Regierung und ihrer besonderen Zweige in Wirklichkeit gesetzt, darin erhalten und ebenso gegen deren zufällige Subjectivität, wie gegen die der Einzelnen geschützt werde. Sie ist die existirende Gerechtigkeit als die Wirklichkeit der Freiheit in der Entwicklung aller ihrer vernünftigen Bestimmungen.

Freiheit und Gleichheit sind die einfachen Kategorien, in welche häufig Das zusammengefaßt worden ist, was die Grundbestimmung und das letzte Ziel und Resultat der Verfassung ausmachen sollte. So wahr Dies ist, so sehr ist das Mangelhafte dieser Bestimmungen zunächst, daß sie ganz abstract sind; in dieser Form der Abstraction festgehalten, sind sie es, welche das Concrete, d. i. eine Gegliederung des Staats, d. i. eine Verfassung und Regierung überhaupt nicht aufkommen lassen oder sie zerstören. Mit dem Staate tritt Ungleichheit, der Unterschied von regierenden Gewalten und von Regierten, Obrigkeiten, Behörden, Vorständen u. s. f. ein. Das consequente Princip der Gleichheit verwirft alle Unterschiede und läßt so keine Art von Staatszustand bestehen. —

Zwar sind jene Bestimmungen die Grundlagen dieser Sphäre, aber, als die abstractesten, auch die oberflächlichsten und eben darum leicht die geläufigsten; es hat daher Interesse, sie noch etwas näher zu betrachten. — Was zunächst die Gleichheit betrifft, so enthält der geläufige Satz, daß alle Menschen von Natur gleich sind, den Mißverstand, das Natürliche mit dem Begriffe zu verwechseln; es muß gesagt werden, daß von Natur die Menschen vielmehr nur ungleich sind. Aber der Begriff der Freiheit, wie er ohne weitere Bestimmung und Entwicklung zunächst als solcher existirt, ist die abstracte Subjectivität als Person, die des Eigenthums fähig ist, §. 488; diese einzige abstracte Bestimmung der Persönlichkeit macht die wirkliche Gleichheit der Menschen aus. Daß aber diese Gleichheit vorhanden, — daß es der Mensch ist, (und nicht wie in Griechenland, Rom u. s. f. nur Einige Menschen,) welcher als Person anerkannt ist und gesetzlich gilt, — Dies ist so wenig von Natur, daß es vielmehr nur Product und Resultat von dem Bewußtseyn des tiefsten Princips des Geistes und von der Allgemeinheit und Ausbildung dieses Bewußtseyns ist. — Daß die Bürger vor dem Gesetze gleich sind, enthält eine hohe Wahrheit, die aber, so ausgedrückt, eine Tautologie ist; denn es ist damit nur der gesetzliche Zustand überhaupt, daß die Gesetze herrschen, ausgesprochen. Aber in Rücksicht auf das Concrete sind die Bürger, außer der Persönlichkeit, vor dem Gesetze nur in Demjenigen gleich, worin sie sonst außerhalb desselben gleich sind. Nur die sonst, — auf welche Weise es sey, — zufällig vorhandene Gleichheit des Vermögens, des Alters, der physischen Stärke, des Talents, der Geschicklichkeit u. s. f. oder auch der Verbrechen u. s. f. kann und soll einer gleichen Behandlung vor dem Gesetze — in Rücksicht auf Abgaben, Militärpflichtigkeit, Zulassung zu Staatsdiensten u. s. f. — Bestrafung u. s. f. — im Concreten fähig machen. Die Gesetze selbst, außer in sofern sie

jenen engen Kreis der Persönlichkeit betreffen, setzen die ungleichen Zustände voraus, und bestimmen die daraus hervorgehenden ungleichen rechtlichen Zuständigkeiten und Pflichten.

Was die Freiheit betrifft, so wird dieselbe am nächsten theils im negativen Sinne gegen fremde Willkür und gesetzlose Behandlung, theils im affirmativen Sinne der subjectiven Freiheit genommen; dieser Freiheit aber wird eine große Breite, sowohl in Bezug auf die eigene Willkür und Thätigkeit für seine besonderen Zwecke, als in Betreff des Anspruchs der eigenen Einsicht, Geschäftigkeit und Theilnahme an allgemeinen Angelegenheiten gegeben. Ehemals sind die gesetzlich bestimmten Rechte, — sowohl Privat- als öffentliche Rechte einer Nation, Stadt u. s. f., — die Freiheiten derselben genannt worden. In der That ist jedes wahrhafte Gesetz eine Freiheit; denn es enthält eine Vernunftbestimmung des objectiven Geistes, somit einen Inhalt der Freiheit. Dagegen ist nichts geläufiger geworden, als die Vorstellug, daß jeder seine Freiheit in Beziehung auf die Freiheit der Andern beschränken müsse, — daß der Staat der Zustand dieses gegenseitigen Beschränkens und die Gesetze die Beschränkungen seyen. In solchen Vorstellungen ist Freiheit nur als zufälliges Belieben und Willkür aufgefaßt. — So ist auch gesagt worden, daß die modernen Völker nur, oder mehr der Gleichheit, als der Freiheit, fähig seyen, und zwar wohl aus keinem andern Grunde, als weil man mit einer angenommenen Bestimmung der Freiheit (hauptsächlich der Theilnahme Aller an den Angelegenheiten und Handlungen des Staats) doch in der Wirklichkeit nicht zurechtkommen konnte, da diese vernünftiger und zugleich mächtiger ist, als abstracte Voraussetzungen. — Im Gegentheil ist zu sagen, daß eben die hohe Entwicklung und Ausbildung der modernen Staaten die höchste concrete Ungleichheit der Individuen in der Wirklichkeit hervorbringt, hingegen durch die tiefere Vernünftigkeit der Gesetze und Befestigung des gesetz-

lichen Zustandes um so größere und begründetere Freiheit bewirkt, und sie zulassen und vertragen kann. Schon die oberflächliche Unterscheidung, die in den Worten Freiheit und Gleichheit liegt, deutet darauf hin, daß die erstere auf die Ungleichheit geht; die gäng und gäben Begriffe von Freiheit führen jedoch umgekehrt nur auf Gleichheit zurück. Aber je mehr die Freiheit als Sicherheit des Eigenthums, als Möglichkeit, seine Talente und guten Eigenschaften zu entwickeln und geltend zu machen u. s. f. befestigt ist; desto mehr scheint sie *sich von selbst zu verstehen*; das Bewußtseyn und die Schätzung der Freiheit wendet sich dann vornehmlich nach dem *subjectiven* Sinne derselben. Diese subjective Freiheit der nach allen Seiten sich versuchenden und für besondere wie für allgemeine geistige Interessen nach eigner Lust sich ergehenden Thätigkeit, — die Unabhängigkeit der individuellen Particularität, wie die innere Freiheit, in der das Subject Grundsätze, eigene Einsicht und Ueberzeugung hat und hiernach moralische Selbstständigkeit gewinnt, — enthält theils für sich die höchste Ausbildung der Besonderheit Dessen, worin die Menschen ungleich sind und sich durch diese Bildung noch ungleicher machen, theils erwächst sie nur unter der Bedingung jener objectiven Freiheit, und ist und konnte nur in den modernen Staaten zu dieser Höhe erwachsen. Wenn mit dieser Ausbildung der Besonderheit die Menge von Bedürfnissen und die Schwierigkeit sie zu befriedigen, das Räsonniren und Besserwissen und dessen unbefriedigte Eitelkeit sich ins Unbestimmbare vergrößert; so gehört Dies der preisgegebenen Particularität an, der es überlassen bleibt, sich in ihrer Sphäre alle möglichen Verwicklungen zu erzeugen und sich mit ihnen abzufinden. Diese Sphäre ist dann freilich zugleich das Feld der Beschränkungen, weil die Freiheit befangen in der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür ist, und sich also zu beschränken hat, und zwar wohl auch nach

der Natürlichkeit, dem Belieben und der Willkür der Andern, aber vornehmlich und wesentlich nach der vernünftigen Freiheit.

Was aber die politische Freiheit betrifft, nämlich im Sinne einer förmlichen Theilnahme des Willens und der Geschäftigkeit auch derjenigen Individuen, welche sich sonst zu ihrer Hauptbestimmung die particulären Zwecke und Geschäfte der bürgerlichen Gesellschaft machen, an den öffentlichen Angelegenheiten des Staates; so ist es zum Theil üblich geworden, Verfassung nur die Seite des Staats zu nennen, welche eine solche Theilnahme jener Individuen an den allgemeinen Angelegenheiten betrifft, und einen Staat, in welchem sie nicht förmlich Statt hat, als einen Staat ohne Verfassung anzusehen. Es ist über diese Bedeutung zunächst nur Dies zu sagen, daß unter Verfassung die Bestimmung der Rechte, d. i., der Freiheiten überhaupt, und die Organisation der Verwirklichung derselben verstanden werden muß, und die politische Freiheit auf jeden Fall nur einen Theil derselben ausmachen kann; von derselben wird in den folg. §§. die Rede seyn.

§. 540.

Die Garantie einer Verfassung, d. i. die Nothwendigkeit, daß die Gesetze vernünftig und ihre Verwirklichung gesichert sey, liegt in dem Geiste des gesammten Volkes, nämlich in der Bestimmtheit, nach welcher es das Selbstbewußtseyn seiner Vernunft hat, (die Religion ist dies Bewußtseyn in seiner absoluten Substantialität), — und dann zugleich in der demselben gemäßen wirklichen Organisation als Entwicklung jenes Princips. Die Verfassung setzt jenes Bewußtseyn des Geistes voraus, und umgekehrt der Geist die Verfassung; denn der wirkliche Geist selbst hat das bestimmte Bewußtseyn seiner Principien, nur in sofern dieselben für ihn als existirend vorhanden sind.

Die Frage, wem, welcher und wie organisirten Autorität die Gewalt zukomme, eine Verfassung zu machen, ist dieselbe mit der, wer den Geist eines Volkes zu machen habe.

Trennt man die Vorstellung einer Verfassung von der des Geistes so, als ob dieser wohl existire oder existirt habe, ohne eine Verfassung, die ihm gemäß ist, zu besitzen; so beweist solche Meinung nur die Oberflächlichkeit des Gedankens über den Zusammenhang des Geistes, seines Bewußtseyns über sich, mit seiner Wirklichkeit. Was man so eine Constitution machen nennt, ist, um dieser Unzertrennlichkeit willen, in der Geschichte niemals vorgekommen, eben so wenig als das Machen eines Gesetzbuches; eine Verfassung hat sich aus dem Geiste nur identisch mit dessen eigner Entwicklung entwickelt und zugleich mit ihm die durch den Begriff nothwendigen Bildungsstufen und Veränderungen durchlaufen. Es ist der inwohnende Geist und die Geschichte, — und zwar ist die Geschichte nur seine Geschichte, — von welchen die Verfassungen gemacht worden sind und gemacht werden.

§. 541.

Die lebendige Totalität, die Erhaltung, d. i. die fortdauernde Hervorbringung des Staats überhaupt und seiner Verfassung, ist die Regierung. Die natürlich nothwendige Organisation ist die Entstehung der Familie und der Stände der bürgerlichen Gesellschaft. Die Regierung ist der allgemeine Theil der Verfassung, d. i. derjenige, welcher die Erhaltung jener Theile zum absichtlichen Zwecke hat, aber zugleich die allgemeinen Zwecke des Ganzen faßt und bethätigt, die über der Bestimmung der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft stehen. Die Organisation der Regierung ist gleichfalls ihre Unterscheidung in Gewalten, deren Eigenthümlichkeiten durch den Begriff bestimmt sind, aber in dessen Subjectivität zur wirklichen Einheit sich durchdringen.

Da die nächsten Kategorien des Begriffs die der Allgemeinheit und der Einzelnheit sind, und deren Verhältniß das der Subsumtion der Einzelnheit unter die Allgemeinheit ist; so ist es geschehen, daß im Staate gesetzgebende

und ausübende Gewalt, aber so unterschieden worden sind, daß jene für sich als die schlechthin oberste existire, die letztere sich wieder in Regierungs- oder administrative Gewalt und in richterliche Gewalt theile, nach der Anwendung der Gesetze auf allgemeine oder auf Privat-Angelegenheiten. Für das wesentliche Verhältniß ist die Theilung dieser Gewalten angesehen worden, im Sinne ihrer Unabhängigkeit von einander in der Existenz, aber mit dem erwähnten Zusammenhange der Subsumtion der Gewalten des Einzelnen unter die Gewalt des Allgemeinen. Es sind in diesen Bestimmungen die Elemente des Begriffs nicht zu verkennen, aber sie sind von dem Verstande zu einem Verhältniß der Unvernunft, statt zu dem Sich-mit-sich-selbst-Zusammenschließen des lebendigen Geistes, verbunden. Daß die Geschäfte der allgemeinen Interessen des Staats in ihrem nothwendigen Unterschiede auch von einander geschieden organisirt seyen, diese Theilung ist das eine absolute Moment der Tiefe und Wirklichkeit der Freiheit; denn diese hat nur in sofern Tiefe, als sie in ihre Unterschiede entwickelt und zu deren Existenz gelangt ist. Das Geschäft des Gesetzgebens aber (und vollends mit der Vorstellung, als ob irgend wann eine Verfassung und die Grundgesetze, — in einem Zustande, worein eine schon vorhandene Entwicklung der Unterschiede gelegt wird, — erst zu machen wären) zur selbstständigen Gewalt und zwar zur ersten, mit der nähern Bestimmung der Theilnahme Aller daran, und die Regierungsgewalt zur davon abhängigen, nur ausführenden zu machen, — Dies setzt den Mangel der Erkenntniß voraus, daß die wahre Idee, und damit die lebendige und geistige Wirklichkeit der sich mit sich zusammenschließende Begriff, und sonach die Subjectivität ist, welche die Allgemeinheit als nur eines ihrer Momente in ihr enthält. Die Individualität ist die erste und die höchste durchdringende Bestimmung in der Organisation des Staates. Nur durch die Regierungs-

gewalt und dadurch, daß sie die besondern Geschäfte, (wozu auch das selbst besondere, für sich abstracte Gesetzgebungs-Geschäft gehört,) in sich begreift, ist der Staat Einer. — So wesentlich und allein wahr ist auch hier das vernünftige Verhältniß des Logischen, gegen das äußere Verhältniß des Verstandes, der nur zum Subsumiren des Einzelnen und Besondern unter das Allgemeine kommt. Was die Einheit des Logisch-vernünftigen desorganisirt, desorganisirt ebenso die Wirklichkeit.

§. 542.

In der Regierung als organischer Totalität ist a) die Subjectivität, als die in der Entwicklung des Begriffs unendliche Einheit desselben mit sich selbst, der Alles haltende, beschließende Wille des Staats, die höchste Spitze desselben, die Alles durchdringende Einheit, — die fürstliche Regierungsgewalt. In der vollkommenen Form des Staats, in der alle Momente des Begriffs ihre freie Existenz erlangt haben, ist diese Subjectivität nicht eine sogenannte moralische Person, oder ein aus einer Majorität hervorgehendes Beschließen, — Formen, in welchen die Einheit des beschließenden Willens nicht eine wirkliche Existenz hat, — sondern als wirkliche Individualität, Wille Eines beschließenden Individuums; — Monarchie. Die monarchische Verfassung ist daher die Verfassung der entwickelten Vernunft; alle andere Verfassungen gehören niedrigern Stufen der Entwicklung und Realisirung der Vernunft an.

Die Vereinigung aller concreten Staatsgewalten in Eine Existenz, — wie im patriarchalischen Zustande, oder wie in der demokratischen Verfassung, der Theilnahme Aller an allen Geschäften, — widerstreitet für sich dem Princip der Theilung der Gewalten, d. i. der entwickelten Freiheit der Momente der Idee. Aber eben so sehr muß die Theilung, die zur freien Totalität fortgegangene Ausbildung der Momente, in ideelle Einheit, d. i. in Subjectivität zurückgeführt

seyn. Die gebildete Unterschiedenheit, die Realisirung der Idee enthält wesentlich Dies, daß diese Subjectivität als reales Moment, zu wirklicher Existenz gediehen sey, und diese Wirklichkeit ist allein Individualität des Monarchen, — die in Einer Person vorhandene Subjectivität des abstracten, letzten Entscheidens. Allen jenen Formen von einem gemeinsamen Beschließen und Wollen, das aus der Atomistik der einzelnen Willen demokratisch oder aristokratisch hervorgehen und hervorgezählt werden soll, klebt die Unwirklichkeit eines Abstractums an. Es kommt nur auf die zwei Bestimmungen, Nothwendigkeit eines Begriffsmoments und die Form der Wirklichkeit desselben an. Wahrhaft kann nur die Natur des speculativen Begriffs sich darüber verständigen. — Jene Subjectivität, indem sie das Moment des abstracten Entscheidens überhaupt ist, geht theils zu der Bestimmung fort, daß der Name des Monarchen als das äußere Band und die Sanction erscheint, unter der überhaupt Alles in der Regierung geschieht, theils daß sie als die einfache Beziehung auf sich die Bestimmung der Unmittelbarkeit und damit der Natur an ihr hat, hiemit die Bestimmung der Individuen für die Würde der fürstlichen Gewalt durch die Erblichkeit festgestellt wird.

§. 543.

b) In der besondern Regierungsgewalt thut sich theils die Theilung des Staatsgeschäfts in seine sonst bestimmten Zweige, die gesetzgebende Gewalt, die Gerechtigkeitspflege oder richterliche, die polizeiliche Gewalt u. s. f., und damit die Vertheilung derselben an besondere Behörden hervor, welche für ihre Geschäfte an die Gesetze angewiesen, hiezu und deswegen sowohl Unabhängigkeit ihrer Wirksamkeit besitzen als zugleich unter höherer Beaufsichtigung stehen; — theils tritt die Theilnahme Mehrerer an dem Staatsgeschäfte ein, die zusammen den allgemeinen Stand (§. 528) ausmachen, in sofern sie zur

wesentlichen Bestimmung ihres particulären Lebens ein Geschäft der allgemeinen Zwecke machen, an welchem individuell Theil nehmen zu können, die weitere Bedingung die Ausbildung und die Geschicklichkeit hiefür ist.

§. 544.

c) Die ständische Behörde betrifft eine Theilnahme aller Solcher, welche der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt angehören und in sofern Privatpersonen sind, an der Regierungsgewalt und zwar an der Gesetzgebung, nämlich an dem Allgemeinen der Interessen, welche nicht das Auftreten und Handeln des Staats als Individuums betreffen (wie Krieg und Frieden) und daher nicht ausschließlich der Natur der fürstlichen Gewalt angehören. Vermöge dieser Theilnahme kann die subjective Freiheit und Einbildung und deren allgemeine Meinung sich in einer existirenden Wirksamkeit zeigen und die Befriedigung, Etwas zu gelten, genießen.

Die Eintheilung der Verfassungen in Demokratie, Aristokratie und Monarchie giebt noch immer deren Unterschied in Beziehung auf die Staatsgewalt am bestimmtesten an. Sie müssen zugleich als nothwendige Gestaltungen in dem Entwicklungsgange, also in der Geschichte des Staats, angesehen werden. Deswegen ist es oberflächlich und thöricht, sie als einen Gegenstand der Wahl vorzustellen. Die reinen Formen ihrer Nothwendigkeit hängen theils, in sofern sie endlich und vorübergehend sind, mit Formen ihrer Ausartung, Ochlokratie u. s. f. theils mit frühern Durchgangsgestalten zusammen; welche beide Formen nicht mit jenen wahrhaften Gestaltungen zu verwechseln sind. So wird etwa, um der Gleichheit willen, daß der Wille Eines Individuums an der Spitze des Staates steht, der orientalische Despotismus unter dem vagen Namen Monarchie befaßt, wie auch die Feudalmonarchie, welcher sogar der beliebte Name constitutioneller Monarchie nicht versagt werden kann. Der wahre Unterschied dieser Formen von der

wahrhaften Monarchie beruht auf dem Gehalt der geltenden Rechtsprincipien, die in der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit und Garantie haben. Diese Principien sind die in den frühern Sphären entwickelten der Freiheit des Eigenthums und ohnehin der persönlichen Freiheit, der bürgerlichen Gesellschaft, ihrer Industrie und der Gemeinden, und der regulirten, von den Gesetzen abhängigen Wirksamkeit der besondern Behörden.

Die Frage, die am meisten besprochen worden, ist, in welchem Sinne die Theilnahme der Privatpersonen an den Staatsangelegenheiten zu fassen sey. Denn als Privatpersonen sind die Mitglieder von Ständeversammlungen zunächst zu nehmen, — sie seyen als Individuen für sich, oder als Repräsentanten Vieler oder des Volkes geltend. Das Aggregat der Privaten pflegt nämlich häufig das Volk genannt zu werden; als solches Aggregat ist es aber vulgus, nicht populus; und in dieser Beziehung ist der alleinige Zweck des Staates, daß ein Volk nicht als solches Aggregat zur Existenz, zur Gewalt und Handlung komme. Solcher Zustand eines Volks ist der Zustand der Unrechtlichkeit, Unsittlichkeit, der Unvernunft überhaupt; das Volk wäre in demselben nur als eine unförmliche, wüste, blinde Gewalt, wie die des aufgeregten, elementarischen Meeres, welches selbst jedoch sich nicht zerstört, wie das Volk als geistiges Element thun würde. Man hat solchen Zustand oft als den der wahren Freiheit vorstellen hören können. Damit es einen Verstand habe, sich auf die Frage der Theilnahme der Privatpersonen an den allgemeinen Angelegenheiten einzulassen, muß nicht das Unvernünftige, sondern schon ein organisirtes Volk, d. i. in welchem eine Regierungsgewalt vorhanden ist, vorausgesetzt werden. — Das Interesse solcher Theilnahme aber ist weder in den Vorzug besonderer Einsicht zu setzen, welchen die Privatpersonen vor den Staatsbeamten besitzen

sollen, — es ist nothwendig das Gegentheil der Fall; — noch in den Vorzug des guten Willens für das allgemeine Beste, — die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind vielmehr Solche, welche ihr besonderes Interesse und (wie vornehmlich im Feudalzustande) das ihrer privilegirten Corporation, zu ihrer nächsten Bestimmung machen. Wie z. B. von England, dessen Verfassung als die freieste angesehen wird, weil die Privatpersonen eine überwiegende Theilnahme an dem Staatsgeschäfte haben, die Erfahrung zeigt, daß dies Land in der bürgerlichen und peinlichen Gesetzgebung, dem Rechte und der Freiheit des Eigenthums, den Veranstaltungen für Kunst und Wissenschaft u. s. f., gegen die andern gebildeten Staaten Europa's am weitesten zurück, und die objective Freiheit, d. i. vernünftiges Recht, vielmehr der formellen Freiheit und dem besondern Privatinteresse (Dies sogar in den der Religion gewidmet seyn sollenden Veranstaltungen und Besitzthümern) aufgeopfert ist. — Das Interesse eines Antheils der Privaten an den öffentlichen Angelegenheiten ist zum Theil in die concretere und daher dringendere Empfindung allgemeiner Bedürfnisse zu setzen, wesentlich aber in das Recht, daß der gemeinsame Geist auch zu der Erscheinung eines äußerlich allgemeinen Willens in einer geordneten und ausdrücklichen Wirksamkeit für die öffentliche Angelegentlichkeit gelange, durch diese Befriedigung ebenso eine Belebung für sich selbst empfange, wie eine solche auf die Verwaltungsbehörden einfließt, welchen es hiedurch in gegenwärtigem Bewußtseyn erhalten ist, daß sie, so sehr sie Pflichten zu fordern, ebenso wesentlich Rechte vor sich haben. Die Bürger sind im Staate die unverhältnißmäßig größere Menge, und eine Menge von Solchen, die als Personen anerkannt sind. Die wollende Vernunft stellt daher ihre Existenz in ihnen als Vielheit von Freien oder als Reflexions-Allgemeinheit dar, welcher in einem Antheil an der Staatsgewalt ihre Wirklichkeit gewährt wird. Es ist aber

bereits als Moment der bürgerlichen Gesellschaft bemerklich gemacht (§. 527, 534), daß die Einzelnen sich aus der äußerlichen in die substantielle Allgemeinheit, nämlich als besondere Gattung, — die Stände, erheben; und es ist nicht in der unorganischen Form von Einzelnen als solchen (auf demokratische Weise des Wählens), sondern als organische Momente, als Stände, daß sie in jenen Antheil eintreten; eine Macht oder Thätigkeit im Staate muß nie in formloser, unorganischer Gestalt, d. i. aus dem Princip der Vielheit und der Menge erscheinen und handeln.

Die Ständeversammlungen sind schon um deßwillen mit Unrecht als die gesetzgebende Gewalt bezeichnet worden, weil sie nur Einen Zweig dieser Gewalt ausmachen, an dem die besondern Regierungsbehörden wesentlichen Antheil haben und die fürstliche Gewalt den absoluten der schließlichen Entscheidung hat. Ohnehin kann ferner in einem gebildeten Staate das Gesetzgeben nur ein Fortbilden der bestehenden Gesetze und können sogenannte neue Gesetze nur Extreme von Detail und Particularitäten (vgl. §. 529. Anm.) seyn, deren Inhalt durch die Praxis der Gerichtshöfe schon vorbereitet oder selbst vorläufig entschieden worden ist. — Das sogenannte Finanzgesetz, in sofern es zur Mitbestimmung der Stände kommt, ist wesentlich eine Regierungsangelegenheit; es heißt nur uneigentlich ein Gesetz, in dem allgemeinen Sinne, daß es einen weiten, ja den ganzen Umfang der äußern Mittel der Regierung umfaßt. Die Finanzen betreffen, wenn auch den Complex, doch ihrer Natur nach nur die besondern, immer neu sich erzeugenden veränderlichen Bedürfnisse. Würde dabei der Hauptbestandtheil des Bedarfs als bleibend angesehen, — wie er es denn auch wohl ist, — so würde die Bestimmung über ihn mehr die Natur eines Gesetzes haben; aber um ein Gesetz zu seyn, müßte es ein für allemal gegeben, und nicht jährlich oder nach wenigen Jahren

immer von Neuem zu geben seyn. Die nach Zeit und Umständen veränderliche Parthie betrifft in der That den kleinsten Theil des Betrags, und die Bestimmung über ihn hat um so weniger den Charakter eines Gesetzes; und doch ist es und kann es nur dieser geringe veränderliche Theil seyn, der disputabel ist und einer veränderlichen, jährlichen Bestimmung unterworfen werden kann, welche damit fälschlich den hochklingenden Namen der Bewilligung des Budgets, d. i. des Ganzen der Finanzen, führt. Ein für Ein Jahr und jährlich zu gebendes Gesetz leuchtet auch dem gemeinen Menschensinne als unangemessen ein, welcher das an- und für sich Allgemeine als Inhalt eines wahrhaften Gesetzes, von einer Reflexions-Allgemeinheit, die nur äußerlich ein seiner Natur nach Vieles befaßt, unterscheidet. Der Name eines Gesetzes für die jährliche Festsetzung des Finanzbedarfs dient nur dazu, bei der vorausgesetzten Trennung der gesetzgebenden von der Regierungsgewalt, die Täuschung zu unterhalten, als ob diese Trennung wirklich Statt finde, und es zu verstecken, daß die gesetzgebende Gewalt in der That mit eigentlichem Regierungsgeschäfte, indem sie über die Finanzen beschließt, befaßt ist. — Das Interesse aber, welches in die Fähigkeit, den Finanzetat immer wieder von Neuem zu bewilligen, gelegt wird, — daß nämlich die Ständeversammlung daran ein Zwangsmittel gegen die Regierung und hiemit eine Garantie gegen Unrecht und Gewaltthätigkeit besitze, — dies Interesse ist einerseits ein oberflächlicher Schein, indem die für den Bestand des Staats nothwendige Veranstaltung der Finanzen nicht nach irgend andern Umständen bedingt, noch der Bestand des Staates in jährlichen Zweifel gesetzt werden kann; so wenig als die Regierung die Veranstaltung der Rechtspflege, z. B., nur immer auf eine beschränkte Zeit zugeben und anordnen könnte, um an der Drohung, die Thätigkeit solcher Anstalt zu suspendiren, und an der Furcht eines eintretenden Raubzustandes sich ein

Zwangsmittel gegen die Privaten vorzubehalten. Andererseits aber beruhen Vorstellungen von einem Verhältnisse, für welches Zwangsmittel in Händen zu haben nützlich und erforderlich seyn könnte, theils auf der falschen Vorstellung eines Vertragsverhältnisses zwischen Regierung und Volk, theils setzen sie die Möglichkeit einer solchen Divergenz des Geistes beider voraus, bei welcher überhaupt an Verfassung und Regierung nicht mehr zu denken ist. Stellt man sich die leere Möglichkeit, durch solches Zwangsmittel zu *helfen*, in Existenz getreten vor; so wäre solche Hülfe vielmehr Zerrüttung und Auflösung des Staats, in der sich keine Regierung mehr, sondern nur Partheien befänden, und der nur Gewalt und Unterdrückung der einen Parthei durch die andere abhülfe. — Die Einrichtung des Staats als eine bloße Verstandes-Verfassung, d. i. als den Mechanismus eines Gleichgewichts in ihrem Innern einander äußerlicher Mächte sich vorzustellen, geht gegen die Grundidee Dessen, was ein Staat ist.

§. 545.

Der Staat hat endlich die Seite, die unmittelbare Wirklichkeit eines *einzelnen* und *natürlich* bestimmten Volkes zu seyn. Als einzelnes Individuum ist er *ausschließend* gegen *andere* eben solche Individuen. In ihrem *Verhältnisse* zu einander hat die Willkür und Zufälligkeit Statt, weil das *Allgemeine* des Rechts, um der autonomischen Totalität dieser Personen willen, zwischen ihnen nur seyn *soll*, nicht *wirklich* ist. Diese Unabhängigkeit macht den Streit zwischen ihnen zu einem Verhältnisse der Gewalt, einem *Zustande* des *Krieges*, für welchen der allgemeine Stand sich zu dem besondern Zwecke der Erhaltung der Selbstständigkeit des Staats gegen andere, zum *Stande* der *Tapferkeit*, bestimmt.

§. 546.

Dieser Zustand zeigt die Substanz des Staates in ihrer zur abstracten Negativität fortgehenden Individualität, als die Macht,

in welcher die besondere Selbstständigkeit der Einzelnen und der Zustand ihres Versenktseyns in das äußerliche Daseyn des Besitzes und in das natürliche Leben sich als ein Nichtiges fühlt, und welche die Erhaltung der allgemeinen Substanz durch die in der Gesinnung derselben geschehende Aufopferung dieses natürlichen und besondern Daseyns, die Vereitlung des dagegen Eiteln vermittelt.

β. Das äußere Staatsrecht.

§. 547.

Durch den Zustand des Krieges wird die Selbstständigkeit der Staaten auf das Spiel gesetzt, nach Einer Seite aber die gegenseitige Anerkennung der freien Völkerindividuen bewirkt (§. 430.), und durch Friedens-Vergleiche, die ewig dauern sollen, sowohl diese allgemeine Anerkennung, als die besondern Befugnisse der Völker gegeneinander festgesetzt. Das äußere Staatsrecht beruht, — theils auf diesen positiven Tractaten, enthält aber in sofern nur Rechte, denen die wahrhafte Wirklichkeit abgeht (§. 545.); — theils auf dem sogenannten Völkerrechte, dessen allgemeines Princip das vorausgesetzte Anerkanntseyn der Staaten ist, daher die sonst ungebundenen Handlungen gegen einander so beschränkt, daß die Möglichkeit des Friedens bleibt; — auch die Individuen als Privatpersonen vom Staate unterscheidet; und überhaupt auf den Sitten beruht.

γ. Die Weltgeschichte.

§. 548.

Der bestimmte Volksgeist, da er wirklich und seine Freiheit als Natur ist, hat nach dieser Naturseite das Moment geographischer und klimatischer Bestimmtheit; er ist in der Zeit und hat dem Inhalte nach wesentlich ein besonderes Princip und eine dadurch bestimmte Entwicklung seines Bewußtseyns und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen; — er hat eine Geschichte innerhalb

seiner. Als beschränkter Geist ist seine Selbstständigkeit ein Untergeordnetes; er geht in die allgemeine Weltgeschichte über, deren Begebenheiten die Dialektik der besondern Völkergeister, das Weltgericht, darstellen.

§. 549.

Diese Bewegung ist der Weg der Befreiung der geistigen Substanz, — die That, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst an sich seyende Geist sich zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an-und-für-sich-seyenden Wesens bringt, und sich auch zum äußerlich allgemeinen, zum Weltgeist, wird. Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Daseyn, und somit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister; jeder als einzelner und natürlicher in einer qualitativen Bestimmtheit, ist nur Eine Stufe auszufüllen und nur Ein Geschäft der ganzen That zu vollbringen bestimmt.

Daß die Voraussetzung eines an-und-für-sich-seyenden Zweckes und der sich aus ihm nach dem Begriffe entwickelnden Bestimmungen bei der Geschichte gemacht wird, ist eine a priorische Betrachtung derselben genannt und der Philosophie über a priorisches Geschichtschreiben Vorwurf gemacht worden; es ist hierüber und über Geschichtschreibung überhaupt eine nähere Bemerkung zu machen. Daß der Geschichte und zwar wesentlich der Weltgeschichte ein Endzweck an-und-für-sich zum Grunde liege und derselbe wirklich in ihr realisirt worden sey und werde, — der Plan der Vorsehung, — daß überhaupt Vernunft in der Geschichte sey, muß für sich selbst philosophisch und damit als an-und-für-sich nothwendig ausgemacht werden. Tadel kann es nur verdienen, willkürliche Vorstellungen oder Gedanken vorauszusetzen und solchen die Begebenheiten und Thaten angemessen finden und vorstellen zu wollen. Dergleichen a priorischer Verfahrungsweise haben sich aber heut zu Tage vornehmlich Solche

schuldig gemacht, welche reine Historiker seyn zu wollen vorgeben und zugleich gelegentlich ausdrücklich gegen das Philosophiren, — theils überhaupt, theils in der Geschichte, — sich erklären; die Philosophie ist ihnen eine lästige Nachbarin, weil sie dem Willkürlichen und den Einfällen entgegen ist. Dergleichen a priorisches Geschichtschreiben ist zuweilen von einer Seite, woher man es am wenigsten erwarten sollte, nehmlich von der philologischen her, und in Deutschland mehr, als in Frankreich und England eingerissen, wo die Geschichtschreibung sich zu einem festern und reifern Charakter gereinigt hat. Erdichtungen zu machen, wie die, — von einem Urzustande und dessen Urvolk, das sich im Besitze der wahrhaften Gotteserkenntniß und aller Wissenschaften befunden habe, — von Priestervölkern, — und in Speciellerem z. B. von einem römischen Epos, welches die Quelle der für historisch geltenden Nachrichten über die ältere Geschichte Roms gewesen sey u. s f., — Das ist an die Stelle der pragmatisirenden Erfindungen von psychologischen Gründen und Zusammenhängen getreten, und es scheint in einem weiten Kreise für das Erforderniß einer, aus den Quellen schöpfenden, gelehrten und geistreichen Geschichtschreibung angesehen zu werden, solche hohle Vorstellungen auszuhecken und sie aus einem gelehrten Auskehrigt entfernter äußerlicher Umstände, der beglaubigtsten Geschichte zum Trotz, keck zu combiniren.

Wenn wir diese subjective Behandlung der Geschichte bei Seite stellen, so ist die eigentlich entgegengesetzte Forderung, daß die Geschichte nicht nach einem objectiven Zwecke betrachtet werde, im Ganzen mit der noch mehr berechtigt scheinenden gleichbedeutend, daß der Geschichtschreiber mit Unpartheilichkeit verfahre. Diese Forderung pflegt insbesondere an die Geschichte der Philosophie gemacht zu werden, als in welcher keine Zuneigung zu einer Vorstellung und Meinung sich zeigen dürfe, wie ein Richter für keine der beiden streitenden Partheien ein besonderes Interesse haben soll. Bei einem Richter wird zugleich an-

genommen, daß er sein Amt albern und schlecht verwalten würde, wenn er nicht ein Interesse, ja das ausschließende Interesse für das Recht, es nicht zum Zwecke und alleinigen Zwecke hätte, und wenn er sich des Urtheilens enthielte. Dies Erforderniß an den Richter kann man Partheilichkeit für das Recht nennen und weiß diese hier sehr wohl von einer subjectiven Partheilichkeit zu unterscheiden. Bei der von dem Geschichtschreiber geforderten Unpartheilichkeit aber wird in dem nüchternen, selbstgefälligen Gerede jener Unterschied verlöscht und werden beide Arten von Interesse verworfen, wenn verlangt wird, der Geschichtschreiber solle keinen bestimmten Zweck und Ansicht, nach welcher er die Begebenheiten aussondere, stelle und beurtheile, mitbringen, sondern sie gerade in der zufälligen Weise, wie er sie vorfindet, in ihrer beziehungs- und gedankenlosen Particularität erzählen. So viel wird zugestanden, daß eine Geschichte einen Gegenstand haben müsse, z. B. Rom, dessen Schicksale, oder den Verfall der Größe des römischen Reichs. Es gehört wenig Ueberlegung dazu, um einzusehen, daß Dies der vorausgesetzte Zweck ist, welcher den Begebenheiten selbst, so wie der Beurtheilung zum Grunde liegt, welche derselben eine Wichtigkeit, d. h. nähere oder entferntere Beziehung auf ihn haben. Eine Geschichte ohne solchen Zweck und ohne solche Beurtheilung wäre nur ein schwachsinniges Ergehen des Vorstellens, nicht einmal ein Kindermährchen; denn selbst die Kinder fordern in den Erzählungen ein Interesse, d. i. einen wenigstens zu ahnen gegebenen Zweck und die Beziehung der Begebenheiten und Handlungen auf denselben. In dem Daseyn eines Volkes ist der substantielle Zweck, ein Staat zu seyn und als solcher sich zu erhalten; ein Volk ohne Staatsbildung (eine Nation als solche) hat eigentlich keine Geschichte, wie die Völker vor ihrer Staatsbildung existirten und andere noch jetzt als wilde Nationen existiren. Was einem Volke geschieht und innerhalb desselben vorgeht, hat in der Beziehung auf den Staat seine wesentliche Bedeutung; die bloßen Particularitäten der In-

dividuen sind am entferntesten von jenem der Geschichte angehörigen Gegenstand. Wenn in dem Charakter der ausgezeichneten Individuen einer Periode sich der allgemeine Geist einer Zeit überhaupt abdrückt, und auch ihre Particularitäten die entferntern und trübern Medien sind, in welchen er noch in geschwächten Farben spielt, — wenn sogar oft Einzelheiten eines kleinen Ereignisses, eines Wortes, nicht eine subjective Besonderheit, sondern eine Zeit, Volk, Bildung in schlagender Anschaulichkeit und Kürze aussprechen (dergleichen auszuwählen nur die Sache eines geistreichen Geschichtschreibers ist); so ist dagegen die Masse der sonstigen Einzelnheiten eine überflüssige Masse, durch deren getreue Auffammlung die der Geschichte würdigen Gegenstände gedrückt und verdunkelt werden; die wesentliche Charakteristik des Geistes und seiner Zeit ist immer in den großen Begebenheiten enthalten. Es hat ein richtiger Sinn darauf geführt, dergleichen Schildereien des Particulären und das Auflesen der Züge desselben in den Roman (wie die Walter-Scottschen und dergl. sind) zu verweisen; es ist für guten Geschmack zu halten, die Gemälde der unwesentlichen, particulären Lebendigkeit mit einem unwesentlichen Stoffe zu verbinden, wie ihn der Roman aus den Privatereignissen und subjectiven Leidenschaften nimmt. Im Interesse der sogenannten Wahrheit aber die individuellen Kleinigkeiten der Zeit und der Personen in die Vorstellung der allgemeinen Interessen einzuweben, ist nicht nur gegen Urtheil und Geschmack, sondern gegen den Begriff objectiver Wahrheit, in deren Sinne dem Geist nur Substantielles, nicht aber die Gehaltlosigkeit äußerlicher Existenzen und Zufälligkeiten das Wahre, und es vollkommen gleichgültig ist, ob solche Unbedeutendheiten förmlich beglaubigt, oder aber, wie im Romane, charakteristisch erdichtet und diesem oder jenem Namen und Umständen zugeschrieben sind. — Das Interesse der Biographie, — um diese hiebei zu erwähnen, — scheint direct einem allgemeinen Zwecke gegenüber zu stehen; aber sie selbst hat die historische Welt zum Hinter-

grunde, mit welchem das Individuum verwickelt ist; selbst das Subjektiv-Originelle, Humoristische u. s. f. spielt an jenen Gehalt an, und erhöht sein Interesse dadurch; das nur Gemüthliche aber hat einen andern Boden und Interesse, als die Geschichte.

Die Anforderung der Unpartheilichkeit an die Geschichte der Philosophie, — wie auch an die Geschichte der Religion theils überhaupt, theils an die Kirchengeschichte, — pflegt die noch ausdrücklichere Ausschließung der Voraussetzung von einem objectiven Zwecke zu enthalten. Wie vorhin der Staat als die Sache genannt war, auf welchen das Urtheil die Begebenheiten in der politischen Geschichte zu beziehen hätte; so müßte hier die Wahrheit der Gegenstand seyn, auf welche die einzelnen Thaten und Begebenheiten des Geistes zu beziehen wären. Es wird aber vielmehr die entgegengesetzte Voraussetzung gemacht, daß jene Geschichten nur subjective Zwecke, d. i. nur Meinungen und Vorstellungen, nicht den an-und-für-sich seyenden Gegenstand, die Wahrheit, zum Inhalt haben sollen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es keine Wahrheit gebe. Nach dieser Annahme erscheint das Interesse für die Wahrheit gleichfalls nur als eine Partheilichkeit im gewöhnlichem Sinne, nämlich für Meinungen und Vorstellungen, die von gleicher Gehaltlosigkeit sämmtlich für indifferent gelten. Die geschichtliche Wahrheit selbst hat damit den Sinn nur von Richtigkeit, genauem Berichte des Aeußerlichen, ohne anderes Urtheil, als über diese Richtigkeit selbst; womit bloß qualitative und quantitative, keine Urtheile der Nothwendigkeit und des Begriffs, (vergl. Anm. zu §. 172. und 178.) zugelassen sind. In der That aber, wenn in der politischen Geschichte Rom oder das deutsche Reich u. s. f. ein wirklicher und wahrhafter Gegenstand und der Zweck ist, auf welchen die Erscheinungen zu beziehen und nach dem sie zu beurtheilen sind; so ist noch mehr in der allgemeinen Geschichte der allgemeine Geist selbst, das Bewußtseyn seiner und seines Wesens, ein wahrhafter und wirklicher Gegenstand, Inhalt und ein Zweck,

dem an-und-für-sich alle andern Erscheinungen dienen, so daß sie durch das Verhältniß zu ihm, d. h. das Urtheil, in welchem sie unter ihn subsumirt sind und er ihnen inhärirt, allein ihren Werth, so wie sogar ihre Existenz haben. Daß in dem Gange des Geistes (und der Geist ist es, der nicht nur über der Geschichte wie über den Wassern schwebt, sondern in ihr webt und allein das Bewegende ist) die Freiheit, d. i., die durch seinen Begriff bestimmte Entwicklung das Bestimmende und nur sein Begriff sich der Endzweck, d. i. die Wahrheit, sey, da der Geist Bewußtseyn ist, — oder mit andern Worten, — daß Vernunft in der Geschichte sey, — wird theils wenigstens ein plausibler Glaube seyn, theils aber ist es Erkenntniß der Philosophie.

§. 550.

Diese Befreiung des Geistes, in der er zu sich selbst zu kommen und seine Wahrheit zu verwirklichen geht, und das Geschäft derselben ist das höchste und absolute Recht. Das Selbstbewußtsein eines besondern Volkes ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Daseyn, und die objective Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der andern besondern Volksgeister rechtlos, jenes Volk ist das weltbeherrschende; ebenso aber schreitet er über sein jedesmaliges Eigenthum als über eine besondere Stufe hinaus, und übergiebt es dann seinem Zufall und Gericht.

§. 551.

Indem solches Geschäft der Wirklichkeit als Handlung und damit als ein Werk Einzelner erscheint, so sind diese in Rücksicht auf den substantiellen Inhalt ihrer Arbeit Werkzeuge, und ihre Subjectivität, die ihr Eigenthümliches ist, ist die leere Form der Thätigkeit. Was sie daher durch den individuellen Antheil, den sie an dem substantiellen, von ihnen unabhängig bereiteten und bestimmten Geschäfte genommen, für sich erlangt haben, ist eine formelle Allgemeinheit subjectiver Vorstellung, — der Ruhm, der ihre Belohnung ist.

§. 552.

Der Volksgeist enthält Natur-Nothwendigkeit, und steht in äußerlichem Daseyn (§. 483.); seine in sich unendliche sittliche Substanz ist für sich eine besondere und beschränkte (§. 549. u. 550.), und ihre subjective Seite mit Zufälligkeit behaftet, bewußtlose Sitte, und Bewußtseyn ihres Inhaltes als eines zeitlich Vorhandenen und im Verhältnisse gegen eine äußerliche Natur und Welt. Aber es ist der in der Sittlichkeit denkende Geist, welcher die Endlichkeit, die er als Volksgeist in seinem Staate und dessen zeitlichen Interessen, dem Systeme der Gesetze und der Sitten hat, in sich aufhebt, und sich zum Wissen seiner in seiner Wesentlichkeit erhebt; — ein Wissen, das jedoch selbst die immanente Beschränktheit des Volksgeistes hat. Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besondern Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abstreift, erfaßt seine concrete Allgemeinheit, und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich ist, und die Nothwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind.

Von dem Formellen der Erhebung des Geistes zu Gott ist in der Einleitung zur Logik (vergl. insbesondere §. 51. Anm.) gesprochen worden. — In Ansehung der Ausgangspunkte dieser Erhebung hat Kant im Allgemeinen in sofern den richtigsten ergriffen, als er den Glauben an Gott aus der praktischen Vernunft hervorgehend betrachtet. Denn der Ausgangspunkt enthält implicite den Inhalt oder Stoff, welcher den Inhalt des Begriffs von Gott ausmacht. Der wahrhafte concrete Stoff ist aber weder das Seyn (wie im kosmologischen), noch nur die zweckmäßige Thätigkeit (wie im physikotheologischen Beweise), sondern der Geist, dessen absolute Bestimmung, die wirksame Vernunft, d. i. der sich bestimmende und realisirende Begriff selbst, — die Freiheit ist.

Daß die in dieser Bestimmung geschehende Erhebung des subjectiven Geistes zu Gott in der Kantischen Darstellung wieder zu einem Postulate, einem bloßen Sollen herabgesetzt wird, ist die früher erörterte Schiefheit, den Gegensatz der Endlichkeit, dessen Aufheben zur Wahrheit jene Erhebung selbst ist, unmittelbar als wahr und gültig wieder herzustellen.

Es ist früher von der Vermittlung, welche die Erhebung zu Gott ist, gezeigt worden (§. 192. vergl. §. 204. Anm.), daß das Moment der Negation, durch welche der wesentliche Inhalt des Ausgangspunktes von seiner Endlichkeit gereinigt wird und hiedurch frei hervorgeht, vornehmlich zu beachten ist. Dies in der logischen Form abstracte Moment hat nun seine concreteste Bedeutung erhalten. Das Endliche, von dem hier ausgegangen wird, ist das reelle sittliche Selbstbewußtseyn; die Negation, durch welche es seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebt, ist die in der sittlichen Welt wirklich vollbrachte Reinigung seines Wissens von der subjectiven Meinung und die Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde. Die wahrhafte Religion und wahrhafte Religiosität geht nur aus der Sittlichkeit hervor und ist die denkende, d. i. der freien Allgemeinheit ihres concreten Wesens bewußtwerdende Sittlichkeit. Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geist gewußt; außerhalb des sittlichen Geistes ist es daher vergebens wahrhafte Religion und Religiosität zu suchen.

Aber dieses Hervorgehen giebt sich zugleich selbst, — wie überall im Speculativen, — die Bedeutung, daß das zunächst als Folgendes und Hervorgegangenes Gestellte vielmehr das absolute Prius Dessen ist, durch das es als vermittelt erscheint, und hier im Geiste als dessen Wahrheit auch gewußt wird.

Es ist somit hier der Ort, auf das Verhältniß von Staat und Religion näher einzugehen, und dabei Kategorien zu beleuchten, die hierüber gäng und gäbe sind. Die un-

mittelbare Folge des Vorhergehenden ist, daß die Sittlichkeit der auf sein substantielles Inneres zurückgeführte Staat, dieser die Entwicklung und Verwirklichung derselben, — die Substantialität aber der Sittlichkeit selbst und des Staats die Religion ist. Der Staat beruht nach diesem Verhältniß auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen. Indem die Religion das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit ist; so kann Das, was als Recht und Gerechtigkeit, als Pflicht und Gesetz, d. i. als wahr in der Welt des freien Willens gelten soll, nur in sofern gelten, als es Theil an jener Wahrheit hat, unter sie subsumirt ist und aus ihr folgt. Daß aber das wahrhafte Sittliche Folge der Religion sey, dazu wird erfordert, daß die Religion den wahrhaften Inhalt habe, d. i. die in ihr gewußte Idee Gottes die wahrhafte sey. Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewußtseyn in dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und der Individuen desselben; dieses Selbstbewußtseyn aus seiner empirischen Wirklichkeit in sich gehend und seine Wahrheit zum Bewußtseyn bringend, hat in seinem Glauben und in seinem Gewissen nur Das, was es in der Gewißheit seiner selbst, in seiner geistigen Wirklichkeit hat. Beides ist untrennbar; es kann nicht zweierlei Gewissen, — ein religiöses und ein dem Gehalte und Inhalte nach davon verschiedenes sittliches, — geben. Aber der Form nach, d. i. für das Denken und Wissen, — und Religion und Sittlichkeit gehören der Intelligenz an und sind ein Denken und Wissen, — kommt dem religiösen Inhalte, als der reinen an-und-für-sich seyenden, also höchsten Wahrheit die Sanctionirung der in empirischer Wirklichkeit stehenden Sittlichkeit zu; so ist die Religion für das Selbstbewußtseyn die Basis der Sittlichkeit und des Staates. Es ist der ungeheure Irrthum unserer Zeiten gewesen, diese Untrennbaren als von einander trennbar, ja selbst als gleichgültig gegen einander ansehen zu wollen. So ist das Verhält-

niß der Religion zum Staate so betrachtet worden, als ob dieser für sich sonst schon und aus irgend einer Macht und Gewalt existire, und das Religiöse als das Subjective der Individuen nur zu seiner Befestigung etwa als etwas Wünschenswerthes hinzuzukommen habe, oder auch gleichgültig sey, und die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfassung für sich auf ihrem eigenen Grunde feststehe. Bei der angegebenen Untrennbarkeit der beiden Seiten hat es Interesse, die Trennung bemerklich zu machen, die auf der Seite der Religion erscheint. Sie betrifft zunächst die Form, d. i. das Verhältniß des Selbstbewußtseyns zu dem Inhalt der Wahrheit. Indem dieser die Substanz als inwohnender Geist des Selbstbewußtseyns in seiner Wirklichkeit ist; so hat dieses die Gewißheit seiner selbst in diesem Inhalte und ist frei in demselben. Es kann aber das Verhältniß der Unfreiheit, der Form nach, Statt finden, obgleich der an-sich-seyende Inhalt der Religion der absolute Geist ist. Dieser große Unterschied, — um das Bestimmtere anzuführen, — findet sich innerhalb der christlichen Religion selbst, in welcher nicht das Naturelement den Inhalt des Gottes ausmacht, noch auch ein solches in den Gehalt desselben als Moment eintritt, sondern Gott, der im Geist und in der Wahrheit gewußt wird, der Inhalt ist. Und doch wird in der katholischen Religion dieser Geist in der Wirklichkeit dem selbstbewußten Geiste starr gegenüber gestellt. Zunächst wird in der Hostie Gott als äußerliches Ding der religiösen Anbetung präsentirt (wogegen in der lutherischen Kirche die Hostie, als solche, erst — und nur allein im Genusse, d. i. in der Vernichtung der Aeußerlichkeit derselben, und im Glauben, d. i. in dem zugleich freien, seiner selbst gewissen Geiste, consecrirt und zum gegenwärtigen Gotte erhoben wird). Aus jenem ersten und höchsten Verhältniß der Aeußerlichkeit fließen alle die andern äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse; namentlich ein

Laienstand, der das Wissen der göttlichen Wahrheit, wie die Direction des Willens und Gewissens von außenher, d. i. von einem andern Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür einer äußerlichen Consecration bedarf. Weiteres ist, die, — theils für sich nur die Lippen bewegende, — theils darin geistlose Weise des Betens, daß das Subject auf die directe Richtung zu Gott Verzicht leistet, und Andere um das Beten bittet; — die Richtung der Andacht an wunderthätige Bilder, ja selbst an Knochen, und die Erwartung von Wundern durch sie; — überhaupt die Gerechtigkeit durch äußerliche Werke, ein Verdienst, das durch die Handlungen soll erworben, ja sogar auf Andere übergetragen werden können, u. s. f. — Alles dieses bindet den Geist unter ein Außer-sich-seyn, wodurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt wird, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben sind.

Solchem Princip und dieser Entwicklung der Unfreiheit des Geistes im Religiösen entspricht nur eine Gesetzgebung und Verfassung der rechtlichen und sittlichen Unfreiheit, und ein Zustand der Unrechtlichkeit und Unsittlichkeit im wirklichen Staate. Consequenterweise ist die katholische Religion so laut als diejenige gepriesen worden und wird noch oft gepriesen, bei welcher allein die Festigkeit der Regierungen gesichert sey, — in der That solcher Regierungen, welche mit Institutionen zusammenhängen, die sich auf die Unfreiheit des rechtlich und sittlich frei seyn sollenden Geistes, d. h. auf Institutionen des Unrechts und einen Zustand sittlicher Verdorbenheit und Barbarei gründen. Diese Regierungen wissen aber nicht, daß sie am Fanatismus die furchtbare Macht haben, welche nur so lange und nur unter der Bedingung nicht feindselig gegen sie auftritt, daß sie unter der Knecht-

schaft des Unrechts und der Immoralität befangen bleiben. Aber in dem Geiste ist noch eine andere Macht vorhanden; gegen jenes Außersich- und Zerrissenseyn sammelt sich das Bewußtseyn in seine innere freie Wirklichkeit; es erwacht die Weltweisheit im Geiste der Regierungen und der Völker, d. h. die Weisheit über Das, was in der Wirklichkeit an- und für-sich recht und vernünftig ist. Mit Recht ist die Production des Denkens und bestimmter die Philosophie Weltweisheit genannt worden; denn das Denken vergegenwärtigt die Wahrheit des Geistes, führt ihn in die Welt ein, und befreit ihn so in seiner Wirklichkeit und an ihm selbst.

Damit giebt sich der Inhalt eine ganz andere Gestalt. Die Unfreiheit der Form, d. i. des Wissens und der Subjectivität, hat für den sittlichen Inhalt die Folge, daß das Selbstbewußtseyn ihm als nicht immanent, — daß er als demselben entrückt vorgestellt wird; so daß er nur wahrhaft seyn solle, als negativ gegen dessen Wirklichkeit. In dieser Unwahrheit heißt der sittliche Gehalt ein Heiliges. Aber durch das Sich-einführen des göttlichen Geistes in die Wirklichkeit, durch die Befreiung der Wirklichkeit zu ihm, wird Das, was in der Welt Heiligkeit seyn soll, durch die Sittlichkeit verdrängt. Statt des Gelübdes der Keuschheit, gilt nun erst die Ehe als das Sittliche, und damit als das Höchste in dieser Seite des Menschen die Familie; — statt des Gelübdes der Armuth (dem sich in Widerspruch verwickelnd, das Verdienst des Wegschenkens der Habe an die Armen, d. i. die Bereicherung derselben entspricht) gilt die Thätigkeit des Selbsterwerbs durch Verstand und Fleiß, und die Rechtschaffenheit in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft; — statt des Gelübdes blinden Gehorsams gilt der Gehorsam gegen das Gesetz und die gesetzlichen Staatseinrichtungen, welcher Gehorsam selbst die wahrhafte Freiheit

ist, weil der Staat die eigene, sich verwirklichende Vernunft ist; die Sittlichkeit im Staate. So kann dann erst Recht und Moralität vorhanden seyn. Es ist nicht genug, daß in der Religion geboten ist: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist; denn es handelt sich eben darum, zu bestimmen, was der Kaiser sey, d. i. was dem weltlichen Regimente gehöre; und es ist bekannt genug, was auch das weltliche Regiment in Willkür sich Alles angemaßt hat, wie seinerseits das geistliche Regiment. Der göttliche Geist muß das Weltliche immanent durchdringen, — so ist die Weisheit concret darin und seine Berechtigung an ihm selbst bestimmt. Jenes concrete Inwohnen aber sind die angeführten Gestaltungen der Sittlichkeit, — die Sittlichkeit der Ehe gegen die Heiligkeit des ehelosen Standes, — die Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbsthätigkeit gegen die Heiligkeit der Armuth und ihres Müßiggangs, — die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorsams gegen die Heiligkeit des pflicht- und rechtlosen Gehorsams, der Knechtschaft des Gewissens. Mit dem Bedürfnisse des Rechtes und der Sittlichkeit und der Einsicht in die freie Natur des Geistes tritt der Zwist derselben gegen die Religion der Unfreiheit ein. Es hälfe nichts, daß die Gesetze und die Staatsordnung zur vernünftigen Rechtsorganisation umgeschaffen würden, wenn nicht in der Religion das Princip der Unfreiheit aufgegeben wird. Beides ist unverträglich mit einander; es ist eine thörichte Vorstellung, dem Staat und der Religion ein getrenntes Gebiet anweisen zu wollen, in der Meinung, ihre Verschiedenheit werde sich gegenseitig ruhig verhalten und nicht zum Widerspruch und Kampf ausschlagen. Grundsätze der rechtlichen Freiheit können nur abstract und oberflächlich und daraus hergeleitete Staatsinstitutionen müssen für sich unhaltbar seyn, wenn die Weisheit jener Principien die Religion so sehr mißkennt, um nicht zu wissen, daß die Grund-

sätze der Vernunft der Wirklichkeit ihre letzte und höchste Bewährung in dem religiosen Gewissen, in der Subsumtion unter das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit, haben. Wenn, — auf welche Weise es geschehe, — so zu sagen a priori, eine Gesetzgebung, welche die Vernunftgrundsätze zu ihrer Grundlage hätte, im Widerspruche mit der auf Principien der geistigen Unfreiheit basirten Landesreligion entstanden wäre; so läge die Bethätigung der Gesetzgebung in den Individuen der Regierung als solcher und der ganzen sich durch alle Classen verzweigenden Verwaltung, und wäre es nur eine abstracte, leere Vorstellung, sich als möglich vorzuspiegeln, daß die Individuen nur nach dem Sinne oder Buchstaben der Gesetzgebung und nicht nach dem Geiste ihrer Religion, in der ihr innerstes Gewissen und höchste Verpflichtung liegt, handeln würden. Die Gesetze erscheinen in diesem Gegensatz gegen Das, was von der Religion für heilig erklärt wird, als ein von Menschen Gemachtes; sie könnten, wenn sie auch sanctionirt und äußerlich eingeführt wären, dem Widerspruche und den Angriffen des religiösen Geistes gegen sie keinen dauerhaften Widerstand leisten. So scheitern solche Gesetze, wenn ihr Inhalt auch der wahrhafte wäre, an dem Gewissen, dessen Geist verschieden von dem Geiste der Gesetze ist und diese nicht sanctionirt. Es ist nur für eine Thorheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, der Staatsverfassung und Gesetzgebung derselben ohne Veränderung der Religion umzuändern, — eine Revolution ohne eine Reformation gemacht zu haben, — zu meinen, mit der alten Religion und ihren Heiligkeiten könne eine ihr entgegengesetzte Staatsverfassung Ruhe und Harmonie in sich haben, und durch äußere Garantien, z. B. sogenannte Kammern und die ihnen gegebene Gewalt, den Finanzetat zu bestimmen (vgl. §. 544. Anm.) u. dgl. den Gesetzen Stabilität verschafft werden. Es ist für nicht mehr, als für eine Nothhilfe anzusehen, die Rechte und Gesetze von der Religion tren-

nen zu wollen, bei vorhandener Ohnmacht, in die Tiefen des religiösen Geistes hinabzusteigen und ihn selbst zu seiner Wahrheit zu erheben. Jene Garantien sind morsche Stützen gegen die Gewissen der Subjecte, welche die Gesetze, (und darunter gehören die Garantien selbst,) handhaben sollen; es ist Dies vielmehr der höchste, der unheiligste Widerspruch, das religiöse Gewissen, dem die weltliche Gesetzgebung ein Unheiliges ist, an diese binden und ihr unterwerfen zu wollen.

In Plato war die Erkenntniß über die Entzweiung bestimmter aufgegangen, die zu seiner Zeit zwischen der vorhandenen Religion und der Staatsverfassung einerseits, und andererseits den tiefern Anforderungen eingetreten war, welche die ihrer Innerlichkeit nun bewußt werdende Freiheit an die Religion und den politischen Zustand machte. Plato faßt den Gedanken, daß wahrhafte Verfassung und Staatsleben auf die Idee, auf die an- und für sich allgemeinen und wahrhaften Principien der ewigen Gerechtigkeit tiefer begründet sey. Diese zu wissen und zu erkennen ist allerdings Bestimmung und Geschäft der Philosophie. Von diesem Gesichtspunkte her bricht Plato in die berühmte oder berüchtigte Stelle aus, worin er den Sokrates es sehr emphatisch aussprechen läßt, daß Philosophie und Staatsmacht in Eines zusammenfallen müssen, die Idee die Regentin seyn müsse, wenn das Unglück der Völker ein Ende sehen soll. Plato hatte dabei die bestimmte Vorstellung, daß die Idee, welche freilich an sich der freie sich bestimmende Gedanke ist, auch nur in Form des Gedankens zum Bewußtseyn kommen könne; als ein Gehalt, welcher, — um wahr zu seyn, — zur Allgemeinheit herausgehoben und in deren abstractester Form zum Bewußtseyn gebracht werden müsse.

Um den Platonischen Standpunkt in vollständiger Bestimmtheit mit dem Gesichtspunkte zu vergleichen, in welchem hier der Staat in Beziehung auf Religion betrachtet wird, ist an die Begriffsunterschiede zu erinnern, auf die es hier wesentlich

ankommt. Der erste besteht darin, daß in den natürlichen Dingen die Substanz derselben, die Gattung, verschieden ist von ihrer Existenz, in welcher sie als Subject ist; diese subjective Existenz der Gattung ist aber ferner von derjenigen unterschieden, welche die Gattung oder überhaupt das Allgemeine, als solches für sich herausgehoben, in dem Vorstellenden Denkenden bekommt. Diese weitere Individualität, — der Boden der freien Existenz der allgemeinen Substanz, — ist das Selbst des denkenden Geistes. Der Gehalt der natürlichen Dinge erhält die Form der Allgemeinheit und Wesentlichkeit nicht durch sich; und ihre Individualität ist nicht selbst die Form, welche nur das subjective Denken für sich ist, das jenem allgemeinen Gehalte in der Philosophie Existenz für sich giebt. Der menschliche Gehalt hingegen ist der freie Geist selbst und kommt in seinem Selbstbewußtseyn zur Existenz. Dieser absolute Gehalt, der in sich concrete Geist ist eben Dieß, die Form, das Denken, selbst zu seinem Inhalte zu haben; — zu der Höhe des denkenden Bewußtseyns dieser Bestimmung hat sich Aristoteles in seinem Begriffe der Entelechie des Denkens, welches νόησις τῆς νοήσεως ist, über die Platonische Idee (die Gattung, das Substantielle) emporgehoben. Das Denken aber überhaupt enthält, und zwar um der angegebenen Bestimmung selbst willen, eben so das unmittelbare Für-sich-seyn der Subjectivität, wie die Allgemeinheit; und die wahrhafte Idee des in sich concreten Geistes ist eben so wesentlich in der einen seiner Bestimmungen, — des subjectiven Bewußtseyns, — wie in der andern, — der Allgemeinheit, und ist in der einen, wie in der andern, derselbe substantielle Inhalt. Zu jener Form aber gehört Gefühl, Anschauung, Vorstellung, und es ist vielmehr nothwendig, daß das Bewußtseyn der absoluten Idee der Zeit nach zuerst in dieser Gestalt gefaßt werde, und als Religion in seiner unmittelbaren Wirklichkeit früher da sey, denn als Philosophie.

Diese entwickelt sich nun erst wieder aus jener Grundlage, so gut wie die griechische Philosophie später ist, als die griechische Religion, und eben nur darin ihre Vollendung erreicht hat, daß sie das Princip des Geistes, der sich zuerst in der Religion manifestirt, in seiner ganzen bestimmten Wesenheit faßte und begriff. Aber die griechische Philosophie konnte sich ihrer Religion nur entgegengesetzt aufstellen, und die Einheit des Gedankens und die Substantialität der Idee sich gegen die Vielgötterei der Phantasie, die heitere und frivole Scherzhaftigkeit dieses Dichtens, nur feindlich verhalten. Die Form in ihrer unendlichen Wahrheit, die Subjectivität des Geistes, brach nur erst als subjectives freies Denken hervor, das noch nicht mit der Substantialität selbst identisch war, so daß diese noch nicht als absoluter Geist gefaßt wurde. So konnte die Religion nur erst durch das reine für-sich-seyende Denken, durch die Philosophie gereinigt erscheinen; aber die dem Substantiellen immanente Form, welche von dieser bekämpft wurde, war jene dichtende Phantasie. Der Staat, der sich auf gleiche Weise, aber früher als die Philosophie, aus der Religion entwickelt, stellt die Einseitigkeit, welche seine an sich wahrhafte Idee an ihr hat, in der Wirklichkeit als Verdorbenheit dar. Plato, gemeinschaftlich mit allen seinen denkenden Zeitgenossen, diese Verdorbenheit der Demokratie und die Mangelhaftigkeit selbst ihres Princips erkennend, hob das Substantielle hervor, vermochte aber nicht, seiner Idee des Staats die unendliche Form der Subjectivität einzubilden, die noch vor seinem Geiste verborgen war; sein Staat ist deswegen an ihm selbst ohne die subjective Freiheit (§. 503. Anm. 513. u. s. f.). Die Wahrheit, welche dem Staate inwohnen, ihn verfassen und beherrschen sollte, faßt er darum nur in der Form der gedachten Wahrheit, der Philosophie, und that so jenen Ausspruch: So lange nicht die Philosophen in den Staaten regieren, oder Diejenigen, die jetzt Könige und

Herrscher genannt werden, nicht gründlich und umfassend philosophiren, — so lange werde dem Staate keine Befreiung von den Uebeln werden, noch dem menschlichen Geschlechte; — so lange könne die Idee seiner Staatsverfassung nicht zur Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen. Plato war es nicht verliehen, dahin fortgehen zu können, zu sagen, daß so lange nicht die wahrhafte Religion in der Welt hervortritt und in den Staaten herrschend wird, das wahrhafte Princip des Staates nicht in die Wirklichkeit gekommen ist. So lange aber konnte dies Princip auch nicht in den Gedanken kommen, von diesem nicht die wahrhafte Idee des Staates erfaßt werden, — der substantiellen Sittlichkeit, mit welcher die Freiheit des für-sich-seyenden Selbstbewußtseyns identisch ist. Nur in dem Princip des sein Wesen wissenden, des an sich absolut freien und in der Thätigkeit seines Befreiens seine Wirklichkeit habenden Geistes, ist die absolute Möglichkeit und Nothwendigkeit vorhanden, daß Staatsmacht, Religion und die Principien der Philosophie in Eins zusammenfallen, — die Versöhnung der Wirklichkeit überhaupt mit dem Geiste, des Staats mit dem religiösen Gewissen, ingleichen dem philosophischen Wissen, sich vollbringt. Indem die für-sich-seyende Subjectivität absolut identisch ist mit der substantiellen Allgemeinheit, enthält die Religion als solche, wie der Staat als solcher, — als Formen, in denen das Princip existirt, — in ihnen die absolute Wahrheit, so daß diese, indem sie als Philosophie ist, selbst nur in einer ihrer Formen ist. Aber indem auch die Religion in der Entwicklung ihrer selbst die in der Idee enthaltenen Unterschiede (§. 566. ff.) entwickelt; so kann, — ja muß das Daseyn, — in seiner ersten unmittelbaren, d. h., selbst einseitigen Weise erscheinen, und ihre Existenz zu sinnlicher Aeußerlichkeit und damit weiterhin zur Unterdrückung der Freiheit des Geistes und zur Verkehrtheit des politischen Lebens verdorben werden. Aber das Princip enthält die unendliche

Elasticität der absoluten Form, dies Verderben ihrer Formbestimmungen und des Inhalts durch dieselben, zu überwinden, und die Versöhnung des Geistes in ihm selbst zu bewirken. So wird zuletzt das Princip des religiösen und des sittlichen Gewissens ein- und dasselbe, in dem protestantischen Gewissen — der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend. Die Verfassung und Gesetzgebung wie deren Bethätigungen haben zu ihrem Inhalt das Princip und die Entwicklung der Sittlichkeit, welche aus der, zu ihrem ursprünglichen Princip hergestellten und damit erst als solcher wirklichen Wahrheit der Religion hervorgeht und daraus allein hervorgehen kann. Die Sittlichkeit des Staates und die religiöse Geistigkeit des Staates sind sich so die gegenseitigen festen Garantien.

Dritte Abtheilung der Philosophie des Geistes.

Der absolute Geist.

§. 553.

Der Begriff des Geistes hat seine Realität im Geist. Daß diese in der Identität mit jenem als das Wissen der absoluten Idee sey, hierin ist die nothwendige Seite, daß die an sich freie Intelligenz in ihrer Wirklichkeit zu ihrem Begriffe befreit sey, um die dessen würdige Gestalt zu seyn. Der subjective und der objective Geist sind als der Weg anzusehen, auf welchem sich diese Seite der Realität oder der Existenz ausbildet.

§. 554.

Der absolute Geist ist eben so ewig in-sich-seyende, wie in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die Eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist. Die Religion, wie diese höchste Sphäre im Allgemeinen bezeichnet werden kann, — ist eben so sehr als vom Subjecte ausgehend und in demselben sich befindend, wie als objectiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.

Daß hier nicht und daß überhaupt Glaube dem Wissen nicht entgegengesetzt, sondern Glauben vielmehr ein Wissen ist, und jenes nur eine besondere Form von diesem, ist oben §. 63. Anm. bemerkt worden. — Daß heutigestags so wenig von Gott gewußt und bei seinem objectiven Wesen sich aufgehalten, desto mehr aber von Religion, d. i. dem Inwohnen desselben in der subjectiven Seite, gesprochen und sie, nicht die Wahrheit als solche, gefordert wird, — Dies enthält wenigstens diese richtige

Bestimmung, daß Gott als Geist in seiner Gemeinde aufgefaßt werden muß.

§. 555.

Das subjective Bewußtseyn des absoluten Geistes ist wesentlich in sich Proceß, dessen unmittelbare und substantielle Einheit der Glaube in dem Zeugniß des Geistes als die Gewißheit von der objectiven Wahrheit ist. Der Glaube, zugleich diese unmittelbare Einheit und sie als das Verhältniß jener unterschiedenen Bestimmungen enthaltend, ist in der Andacht, dem impliciten oder explicitern Cultus, in den Proceß übergegangen, den Gegensatz zur geistigen Befreiung aufzuheben, durch diese Vermittlung jene erste Gewißheit zu bewähren, und die concrete Bestimmung derselben, nämlich die Versöhnung, die Wirklichkeit des Geistes zu gewinnen.

A.

Die Kunst.

§. 556.

Die Gestalt dieses Wissens ist als unmittelbar, — (das Moment der Endlichkeit der Kunst) — einerseits ein Zerfallen in ein Werk von äußerlichem gemeinem Daseyn, in das dasselbe producirende und in das anschauende und verehrende Subject; andererseits ist sie die concrete Anschauung und Vorstellung des an sich absoluten Geistes als des Ideals, — der aus dem subjectiven Geiste gebornen concreten Gestalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur Zeichen der Idee, zu deren Ausdruck durch den einbildenden Geist so verklärt ist, daß die Gestalt sonst nichts Anderes an ihr zeigt; — die Gestalt der Schönheit.

§. 557.

Die sinnliche Aeußerlichkeit an dem Schönen, die Form der Unmittelbarkeit als solcher ist zugleich Inhaltsbestimmtheit und der Gott hat bei seiner geistigen zugleich in ihm noch die Bestimmung eines natürlichen Elements oder Daseyns. —

Er enthält die sogenannte Einheit der Natur und des Geistes, — d. i. die unmittelbare, die Form der Anschauung; — somit nicht die geistige Einheit, in welcher das Natürliche nur als Ideelles, Aufgehobenes gesetzt und der geistige Inhalt nur in Beziehung auf sich selbst wäre; es ist nicht der absolute Geist, welcher in dies Bewußtseyn eintritt. — Nach der subjectiven Seite ist die Gemeinde wohl eine sittliche, weil sie ihr Wesen als geistiges weiß, und ihr Selbstbewußtseyn und Wirklichkeit hierin zur substantiellen Freiheit erhoben ist. Aber behaftet mit der Unmittelbarkeit, ist die Freiheit des Subjects nur Sitte, ohne die unendliche Reflexion in sich, ohne die subjective Innerlichkeit des Gewissens; hiernach ist auch in weiterer Entwicklung die Andacht und der Cultus der Religion der schönen Kunst bestimmt.

§. 558.

Die Kunst bedarf zu den von ihr zu producirenden Anschauungen nicht nur eines äußerlichen gegebenen Materials, worunter auch die subjectiven Bilder und Vorstellungen gehören, sondern für den Ausdruck des geistigen Gehalts auch der gegebenen Naturformen nach deren Bedeutung, welche die Kunst ahnen und inne haben muß (vergl. §. 411). Unter den Gestaltungen ist die menschliche die höchste und wahrhafte, weil nur in ihr der Geist seine Leiblichkeit und hiermit anschaubaren Ausdruck haben kann.

Es erledigt sich hierdurch das Princip der Nachahmung der Natur in der Kunst, über welche keine Verständigung mit einem eben so abstracten Gegensatze möglich ist, so lange das Natürliche nur in seiner Aeußerlichkeit, nicht als den Geist bedeutende, charakteristische, sinnvolle Naturform genommen wird.

§. 559.

Der absolute Geist kann nicht in solcher Einzelnheit des Gestaltens explicirt werden; der Geist der schönen Kunst ist darum ein beschränkter Volksgeist, dessen an sich seyende Allgemeinheit,

indem zur weitern Bestimmung ihres Reichthums fortgegangen wird, in eine unbestimmte Vielgötterei zerfällt. Mit der wesentlichen Beschränktheit des Inhalts wird die Schönheit überhaupt nur zur Durchdringung der Anschauung oder des Bildes durch das Geistige, — zu etwas Formellem; so daß der Inhalt des Gedankens oder die Vorstellung wie der Stoff, den er zu seiner Einbildung gebraucht, von der verschiedensten und selbst unwesentlichsten Art, und das Werk doch etwas Schönes und ein Kunstwerk seyn kann.

§. 560.

Die Einseitigkeit der Unmittelbarkeit an dem Ideale enthält (§. 556.) die entgegengesetzte, daß es ein vom Künstler Gemachtes ist. Das Subject ist das Formelle der Thätigkeit, und das Kunstwerk nur dann Ausdruck des Gottes, wenn kein Zeichen von subjectiver Besonderheit darin, sondern der Gehalt des inwohnenden Geistes sich ohne Beimischung und von deren Zufälligkeit unbefleckt empfangen und herausgeboren hat. Aber indem die Freiheit nur bis zum Denken fortgeht, ist die mit diesem inwohnenden Gehalte erfüllte Thätigkeit, — die Begeisterung des Künstlers, — wie eine ihm fremde Gewalt, als ein unfreies Pathos; das Produciren hat an ihm selbst die Form natürlicher Unmittelbarkeit, kommt dem Genie als diesem besondern Subjecte zu, — und ist zugleich ein mit technischem Verstande und mechanischen Aeußerlichkeiten beschäftigtes Arbeiten. Das Kunstwerk ist daher eben so sehr ein Werk der freien Willkür, und der Künstler der Meister des Gottes.

§. 561.

In jenem Erfülltseyn erscheint die Versöhnung so als Anfang, daß sie unmittelbar in dem subjectiven Selbstbewußtseyn vollbracht sey, welches so in sich sicher und heiter, ohne die Tiefe und ohne Bewußtseyn seines Gegensatzes gegen das an-und-für-sich-seyende Wesen ist. Jenseits der in solcher Versöhnung geschehenen Vollendung der Schönheit in der classischen

Kunst, liegt die Kunst der Erhabenheit; die symbolische, worin die der Idee angemessene Gestaltung noch nicht gefunden ist, vielmehr der Gedanke als hinausgehend und ringend mit der Gestalt, als ein negatives Verhalten zu derselben, der er zugleich sich einzubilden bemüht ist, dargestellt wird. Die Bedeutung, der Inhalt zeigt eben damit, die unendliche Form noch nicht erreicht zu haben, noch nicht als freier Geist gewußt und sich bewußt zu seyn. Der Inhalt ist nur als der abstracte Gott des reinen Denkens, oder ein Streben nach demselben, das sich rastlos und unversöhnt in allen Gestaltungen herumwirft, indem es sein Ziel nicht finden kann.

§. 562.

Die andere Weise aber der Unangemessenheit der Idee und der Gestaltung ist, daß die unendliche Form, die Subjectivität, nicht wie in jenem Extreme nur oberflächliche Persönlichkeit, sondern das Innerste ist, und der Gott nicht als seine Gestalt bloß suchend oder in äusserer sich befriedigend, sondern sich nur in sich findend, hiermit im Geistigen allein seine adäquate Gestalt sich gebend, gewußt wird. So giebt die — romantische — Kunst es auf, ihn als solchen in der äußern Gestalt und durch die Schönheit zu zeigen; sie stellt ihn als zur Erscheinung sich nur herablassend, und das Göttliche als Innigkeit in der Aeußerlichkeit, dieser selbst sich entnehmend dar, welche daher hier in Zufälligkeit gegen ihre Bedeutung erscheinen darf.

Die Philosophie der Religion hat die logische Nothwendigkeit in dem Fortgange der Bestimmungen des als das Absolute gewußten Wesens zu erkennen; welchen Bestimmungen zunächst die Art des Cultus entspricht; wie ferner das weltliche Selbstbewußtseyn, das Bewußtseyn über Das, was die höchste Bestimmung im Menschen sey, und hiermit die Natur der Sittlichkeit eines Volkes, das Princip seines Rechts, seiner wirklichen Freiheit und seiner Verfassung, wie seiner Kunst und Wissenschaft, dem Princip entsprechen, welches die Substanz

einer Religion ausmacht. Daß alle diese Momente der Wirklichkeit eines Volkes Eine systematische Totalität ausmachen und Ein Geist sie erschafft und einbildet, diese Einsicht liegt der weitern zum Grunde, daß die Geschichte der Religionen mit der Weltgeschichte zusammenfällt.

Ueber den engen Zusammenhang der Kunst mit den Religionen ist die nähere Bemerkung zu machen, daß die schöne Kunst nur denjenigen Religionen angehören kann, in welchen die concrete in sich frei gewordene, aber noch nicht absolute Geistigkeit Princip ist. In den Religionen, in welchen die Idee noch nicht in ihrer freien Bestimmtheit offenbar geworden und gewußt wird, thut sich wohl das Bedürfniß der Kunst hervor, um in Anschauung und Phantasie die Vorstellung des Wesens zum Bewußtseyn zu bringen, ja die Kunst ist sogar das einzige Organ, in welchem der abstracte, in sich unklare, aus natürlichen und geistigen Elementen verworrene Inhalt sich zum Bewußtseyn zu bringen streben kann. Aber diese Kunst ist mangelhaft; weil sie einen so mangelhaften Gehalt hat, ist es auch die Form; denn jener ist es dadurch, daß er die Form nicht immanent in ihm selbst hat. Die Darstellung behält eine Seite von Geschmack- und Geistlosigkeit, weil das Innere selbst noch mit Geistlosigkeit behaftet ist, daher nicht die Macht hat, das Aeußere frei zur Bedeutung und zur Gestaltung zu durchdringen. Die schöne Kunst dagegen hat das Selbstbewußtseyn des freien Geistes, — damit das Bewußtseyn der Unselbstständigkeit des Sinnlichen und blos Natürlichen gegen denselben, — zur Bedingung; sie macht dieses ganz nur zum Ausdruck desselben; es ist die innere Form, die nur sich selbst äußert. — Damit hängt die weitere, höhere Betrachtung zusammen, daß das Eintreten der Kunst den Untergang einer an sinnliche Aeußerlichkeit noch gebundenen Religion anzeigt. Indem die Kunst der Religion die höchste Verklärung, Ausdruck und Glanz zu geben scheint, hat sie dieselbe

zugleich über ihre Beschränktheit hinausgehoben. Das Genie des Künstlers und der Zuschauer ist in der erhabenen Göttlichkeit, deren Ausdruck vom Kunstwerk erreicht ist, mit dem eignen Sinne und Empfindung einheimisch, befriedigt und befreit; das Anschauen und Bewußtseyn des freien Geistes ist gewährt und erreicht. Die schöne Kunst hat von ihrer Seite dasselbe geleistet, was die Philosophie, — die Reinigung des Geistes von der Unfreiheit. Jene Religion, in welcher sich das Bedürfniß der schönen Kunst und eben deswegen erst erzeugt, hat in ihrem Princip ein gedankenloses und sinnliches Jenseits; die andächtig verehrten Bilder sind die unschönen Götzenbilder, als wunderthätige Talismane, die auf eine jenseitige geistlose Objectivität gehen, und Knochen thun denselben oder selbst bessern Dienst, als solche Bilder. Aber die schöne Kunst ist nur eine Befreiungs-Stufe, nicht die höchste Befreiung selbst. — Die wahrhafte Objectivität, welche nur im Elemente des Gedankens ist, dem Elemente, in welchem allein der reine Geist für den Geist, die Befreiung zugleich mit der Ehrfurcht ist, mangelt auch in dem Sinnlich-schönen des Kunstwerks, noch mehr in jener äußerlichen, unschönen Sinnlichkeit.

§. 563.

Die schöne Kunst (wie deren eigenthümliche Religion) hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion. Der beschränkte Gehalt der Idee geht an-und-für-sich in die mit der unendlichen Form identische Allgemeinheit, — die Anschauung, das unmittelbare, an Sinnlichkeit gebundene Wissen, in das sich in sich vermittelnde Wissen, in ein Daseyn, das selbst das Wissen ist, in das Offenbaren, über; so daß der Inhalt der Idee die Bestimmung der freien Intelligenz zum Princip hat, und als absoluter Geist für den Geist ist.

B.

Die geoffenbarte Religion.

§. 564.

Es liegt wesentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d. i. derjenigen, deren Inhalt der absolute Geist ist, daß sie geoffenbart und zwar von Gott geoffenbart sey. Denn indem das Wissen, — das Princip, wodurch die Substanz Geist ist, — als die unendliche für-sich-seyende Form das Selbstbestimmende ist, ist es schlechthin Manifestiren; der Geist ist nur Geist, in sofern er für den Geist ist; und in der absoluten Religion ist es der absolute Geist, der nicht mehr abstracte Momente seiner, sondern sich selbst manifestirt.

Der alten Vorstellung der Nemesis, nach welcher das Göttliche und seine Wirksamkeit in der Welt nur als gleichmachende Macht, die das Hohe und Große zertrümmere, vom noch abstracten Verstande gefaßt wurde, setzten Plato und Aristoteles entgegen, daß Gott nicht neidisch ist. Man kann Dies gleichfalls den neuen Versicherungen entgegensetzen, daß der Mensch Gott nicht erkennen könne; — diese Versicherungen, (denn mehr sind diese Behauptungen nicht), sind um so inconsequenter, wenn sie innerhalb einer Religion gemacht werden, welche ausdrücklich die geoffenbarte heißt, so daß sie nach jenen Versicherungen vielmehr die Religion wäre, in der von Gott nichts offenbar wäre, in der er sich nicht geoffenbaret hätte, und die ihr so angehörigen „die Heiden“ wären, „die von Gott nichts wissen.“ Wenn es mit dem Worte Gottes überhaupt in der Religion Ernst ist, so darf und muß die Bestimmung auch von ihm, dem Inhalte und Princip der Religion, anfangen, und wenn ihm das Sich-offenbaren abgesprochen wird, so bliebe von einem Inhalte desselben nur Dies übrig, ihm Neid zuzuschreiben. Wenn aber vollends das Wort Geist einen Sinn haben soll, so enthält derselbe das Offenbaren seiner.

Bedenkt man die Schwierigkeit der Erkenntniß Gottes als Geistes, die es nicht bei den schlichten Vorstellungen des Glaubens bewenden läßt, sondern zum Denken, — zunächst zum reflectirenden Verstande fortgeht, aber zum begreifenden Denken fortgehen soll; so mag es fast nicht zu verwundern seyn, daß so Viele, — besonders die Theologen, als näher aufgefordert, sich mit diesen Ideen zu beschäftigen, — darauf verfallen sind, leichter damit abzukommen und so willig Das aufgenommen haben, was ihnen zu diesem Behufe geboten worden; das Allerleichteste ist das angegebene Resultat: daß der Mensch von Gott nichts wisse. Was Gott als Geist ist, — Dies richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Speculation erfordert. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: Gott ist Gott nur in sofern er sich selber weiß; sein sich Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewußtseyn im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott. — Siehe die gründliche Erläuterung dieser Sätze in der Schrift, aus der sie genommen: Aphorismen über Wissen und Nicht-wissen u. s. f. von C. F. G....l. Berlin 1829.

§. 565.

Der absolute Geist in der aufgehobenen Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit der Gestalt und des Wissens, ist dem Inhalte nach der an-und-für-sich-seyende Geist der Natur und des Geistes, der Form nach ist er zunächst für das subjective Wissen der Vorstellung. Diese giebt den Momenten seines Inhalts einerseits Selbstständigkeit und macht sie gegen einander zu Voraussetzungen, und zu einander folgenden Erscheinungen und zu einem Zusammenhang des Geschehens nach endlichen Reflexionsbestimmungen; andererseits wird solche Form endlicher Vorstellungsweise in dem Glauben an den Einen Geist und in der Andacht des Cultus aufgehoben.

§. 566.

In diesem Trennen scheidet sich die Form von dem Inhalte, und in jener die unterschiedenen Momente des Begriffs zu besondern Sphären oder Elementen ab, in deren jedem sich der absolute Inhalt darstellt, — α) als in seiner Manifestation bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt; — β) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt; — γ) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle.

§. 567.

α) In dem Momente der Allgemeinheit, — der Sphäre des reinen Gedankens oder dem abstracten Elemente des Wesens, — ist es also der absolute Geist, welcher zuerst das Vorausgesetzte, jedoch nicht Verschlossen-bleibende, sondern als substantielle Macht in der Reflexionsbestimmung der Causalität, Schöpfer Himmels und der Erde ist, — aber in dieser ewigen Sphäre vielmehr nur sich selbst als seinen Sohn erzeugt, — ebenso in ursprünglicher Identität mit diesem Unterschiedenen bleibt, als diese Bestimmung, das von dem allgemeinen Wesen Unterschiedene zu seyn, sich ewig aufhebt, und durch diese Vermittlung der sich aufhebenden Vermittlung, die erste Substanz wesentlich als concrete Einzelnheit und Subjectivität, — der Geist ist.

§. 568.

β) Im Momente der Besonderheit aber des Urtheils, ist dies concrete ewige Wesen das Vorausgesetzte, und seine Bewegung die Erschaffung der Erscheinung, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einigen Sohnes, in den selbstständigen Gegensatz, einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und concreten Natur, andererseits des Geistes als mit ihr im Verhältniß stehenden, somit endlichen Gei-

stes, welcher als das Extrem der in sich seyenden Negativität sich zum Bösen verselbstständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesetzte eigene Natürlichkeit ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äußerlicher Beziehung steht.

§. 569.

γ) Im Momente der Einzelnheit als solcher, nämlich der Subjectivität und des Begriffes selbst, als des in seinen identischen Grund zurückgekehrten Gegensatzes der Allgemeinheit und der Besonderheit, stellt sich 1) als Voraussetzung, die allgemeine Substanz aus ihrer Abstraction zum einzelnen Selbstbewußtseyn verwirklicht, und dieses als unmittelbar identisch mit dem Wesen, jenen Sohn der ewigen Sphäre in die Zeitlichkeit versetzt, und in ihm das Böse als an sich aufgehoben dar; aber ferner diese unmittelbare und damit sinnliche Existenz des absolut Concreten sich in das Urtheil setzend und in dem Schmerz der Negativität ersterbend, in welcher es als unendliche Subjectivität identisch mit sich, somit aus derselben als absolute Rückkehr und allgemeine Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit für sich geworden ist, — die Idee des ewigen, aber lebendigen, und in der Welt gegenwärtigen Geistes.

§. 570.

2) Diese objective Totalität ist die an-sich-seyende Voraussetzung für die endliche Unmittelbarkeit des einzelnen Subjects, für dasselbe daher zunächst ein Anderes und Angeschautes, aber die Anschauung der an-sich-seyenden Wahrheit; durch welches Zeugniß des Geistes in ihm es wegen seiner unmittelbaren Natur zunächst sich für sich als das Nichtige und Böse bestimmt, und weiter nach dem Beispiel seiner Wahrheit, vermittelst des Glaubens an die darin an sich vollbrachte Einheit der allgemeinen und einzelnen Wesenheit, auch die Bewegung ist, seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit und des eignen

Willens sich zu entäußern, und mit jenem Beispiel und seinem Ansich in dem Schmerze der Negativität sich zusammen zu schließen und so als vereint mit dem Wesen sich zu erkennen, welches 3) durch diese Vermittlung sich als inwohnend im Selbstbewußtseyn bewirkt, und die wirkliche Gegenwärtigkeit des an-und-für-sich-seyenden Geistes als des allgemeinen ist.

§. 571.

Diese drei Schlüsse, die den Einen Schluß der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst ausmachen, sind die Offenbarung desselben, welche dessen Leben in dem Kreislaufe concreter Gestalten der Vorstellung explicirt. Aus ihrem Auseinandertreten und zeitlichem und äußerlichem Aufeinanderfolgen nimmt sich die Entfaltung der Vermittlung in ihrem Resultat, dem Zusammenschließen des Geistes mit sich selbst, nicht nur zur Einfachheit des Glaubens und der Gefühlsandacht zusammen, sondern auch zum Denken, in dessen immanenter Einfachheit ebenso die Entfaltung ihre Ausbreitung hat, aber gewußt als ein untrennbarer Zusammhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst. In dieser Form der Wahrheit ist die Wahrheit der Gegenstand der Philosophie.

Wird das Resulat, der für-sich-seyende Geist, in welchem alle Vermittlung sich aufgehoben hat, in nur formellem, inhaltslosem Sinne genommen, so daß der Geist nicht zugleich als an-sich-seyender und objectiv sich entfaltender gewußt wird; so ist jene unendliche Subjectivität das nur formelle, sich in sich als absolut wissende Selbstbewußtseyn, die Ironie, welche allen objectiven Gehalt sich zu nichte, zu einem eiteln zu machen weiß, somit selbst die Gehaltlosigkeit und Eitelkeit ist, die sich aus sich einen zufälligen und beliebigen Inhalt zur Bestimmung giebt, Meister darüber bleibt, durch ihn nicht gebunden ist, und mit der Versicherung, auf der höchsten Spitze der Religion und der Philosophie zu stehen, vielmehr in die hohle Willkür zurückfällt. Nur indem die reine

unendliche Form, — die bei=sich=seyende Selbstmanifestation, — die Einseitigkeit des Subjectiven, worin sie die Eitelkeit des Denkens ist, ablegt, ist sie das freie Denken, welches seine unendliche Bestimmung zugleich als absoluten, an=und=für=sich=seyenden Inhalt, und ihn als Object hat, in welchem es ebenso frei ist. Das Denken ist in sofern selbst nur das Formelle des absoluten Inhalts.

C.

Die Philosophie.

§. 572.

Diese Wissenschaft ist in sofern die Einheit der Kunst und der Religion, als die der Form nach äußerliche Anschauungsweise der erstern, deren subjectives Produciren und Zersplittern des substantiellen Inhalts in viele selbstständige Gestalten, in der Totalität der zweiten, — in deren in der Vorstellung sich entfaltendem Auseinandergehen und Vermitteln des Entfalteten, nicht nur zu einem Ganzen zusammengehalten, sondern auch in die einfache geistige Anschauung vereint und dann zum selbstbewußten Denken erhoben ist. Dies Wissen ist damit der denkend erkannte Begriff der Kunst und der Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als nothwendig, und dies Nothwendige als frei erkannt ist.

§. 573.

Die Philosophie bestimmt sich hiernach zu einem Erkennen von der Nothwendigkeit des Inhalts der absoluten Vorstellung, so wie von der Nothwendigkeit der beiden Formen, — einerseits der unmittelbaren Anschauung und ihrer Poesie, so wie der voraussetzenden Vorstellung, der objectiven und äußerlichen Offenbarung, — andererseits zuerst des subjectiven Insichgehens, dann der subjectiven Hinbewegung und des Identificirens des Glaubens mit der Voraussetzung. Dies Erkennen ist so das Anerkennen dieses Inhalts und seiner Form und

die Befreiung von der Einseitigkeit der Formen, Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt, identisch mit ihm bleibt und darin das Erkennen jener an- und für-sich-seyenden Nothwendigkeit ist. Diese Bewegung, welche die Philosophie ist, findet sich schon vollbracht, indem sie am Schluß ihren eigenen Begriff erfaßt, d. i. nur auf ihr Wissen zurücksieht.

Es könnte hier der Ort zu seyn scheinen, das Verhältniß der Philosophie zur Religion in einer bestimmten Auseinandersetzung abzuhandeln. Worauf es dabei ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des speculativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflectirenden Verstandes. Es ist aber der ganze Verlauf der Philosophie und der Logik insbesondere, welcher diesen Unterschied nicht nur zu erkennen gegeben, sondern auch beurtheilt oder vielmehr die Natur desselben an diesen Kategorien selbst sich hat entwickeln und richten lassen. Nur auf den Grund dieser Erkenntniß der Formen läßt sich die wahrhafte Ueberzeugung, um die es sich handelt, gewinnen, daß der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist, abgesehen von dem weitern Inhalte der äußern Natur und des endlichen Geistes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt. Aber die Religion ist die Wahrheit für alle Menschen, der Glaube beruht auf dem Zeugniß des Geistes, der als zeugend der Geist im Menschen ist. Dies Zeugniß, an sich substantiell, faßt sich, in sofern es sich zu expliciren getrieben ist, zunächst in diejenige Bildung, welche die sonstige seines weltlichen Bewußtseyns und Verstandes ist; hierdurch verfällt die Wahrheit in die Bestimmungen und Verhältnisse der Endlichkeit überhaupt. Dies hindert nicht, daß der Geist seinen Inhalt, der als religiös wesentlich speculativ ist, selbst im Gebrauche sinnlicher Vorstellungen und der endlichen Kategorien des Denkens gegen dieselbe festhalte, ihnen Gewalt anthue, und inconsequent gegen sie

sey. Durch diese Inconsequenz corrigirt er das Mangelhafte derselben; es ist darum dem Verstande nichts leichter, als Widersprüche in der Exposition des Glaubens aufzuzeigen, und so seinem Principe, der formellen Identität, Triumphe zu bereiten. Giebt der Geist dieser endlichen Reflexion nach, welche sich Vernunft und Philosophie (— Rationalismus) genannt hat; so verendlicht er den religiösen Inhalt, und macht ihn in der That zunichte. Die Religion hat dann ihr vollkommenes Recht, gegen solche Vernunft und Philosophie sich zu verwahren und feindselig zu erklären. Ein Anderes aber ist es, wenn sie sich gegen die begreifende Vernunft und gegen Philosophie überhaupt und bestimmt auch gegen eine solche setzt, deren Inhalt speculativ und damit religiös ist. Solche Entgegensetzung beruht auf dem Mangel an Einsicht in die Natur des angegebenen Unterschieds und des Werths der geistigen Formen überhaupt und besonders der Denkformen, und am bestimmtesten an Einsicht in den Unterschied des Inhalts von jenen Formen, der in beiden derselbe seyn kann. Es ist auf den Grund der Form, daß die Philosophie von der religiösen Seite her, und umgekehrt wegen ihres speculativen Inhalts, daß sie von einer sich so nennenden Philosophie, ingleichen von einer inhaltslosen Frömmigkeit, Vorwürfe und Beschuldigungen erfahren hat; — für jene hätte sie von Gott zu wenig in ihr, — für diese zu viel.

Die Beschuldigung des Atheismus, den man sonst häufig der Philosophie gemacht hat, — daß sie zu wenig von Gott habe, ist selten geworden, desto verbreiteter aber ist die Beschuldigung des Pantheismus, — daß sie zu viel davon habe; so sehr, daß Dies nicht sowohl für eine Beschuldigung, als für ein erwiesenes, oder selbst keines Beweises bedürftiges, für ein baares Factum gilt. Besonders die Frömmigkeit, die in ihrer frommen Vornehmigkeit sich des Beweisens ohnehin entübrigt glaubt, überläßt im Einklange mit der leeren Ver-

standesphilosophie, (der sie so sehr entgegengesetzt seyn will, obgleich sie in der That ganz auf dieser Bildung beruht,) sich der Versicherung, gleichsam als nur der Erwähnung einer bekannten Sache, daß die Philosophie die All-Eins-Lehre oder Pantheismus sey. Man muß sagen, daß es der Frömmigkeit und der Theologie selbst mehr Ehre gemacht hat, ein philosophisches System, z. B. den Spinozismus des Atheismus, als des Pantheismus zu beschuldigen, obgleich jene Beschuldigung auf den ersten Anblick härter und individiöser aussieht (vergl. §. 71 Anm.). Die Beschuldigung des Atheismus setzt doch eine bestimmte Vorstellung von einem inhaltsvollen Gott voraus, und entsteht daher, daß die Vorstellung die eigenthümlichen Formen, an welche sie gebunden ist, in den philosophischen Begriffen nicht wieder findet. Zwar kann nämlich die Philosophie ihre eigenen Formen in den Kategorien der religiösen Vorstellungsweise, so wie hiermit ihren eigenen Inhalt in dem religiösen Inhalte erkennen und diesem Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht umgekehrt, da die religiöse Vorstellungsweise auf sich selbst nicht die Kritik des Gedankens anwendet und sich nicht begreift, in ihrer Unmittelbarkeit daher ausschließend ist. Die Beschuldigung des Pantheismus statt des Atheismus gegen die Philosophie fällt vornehmlich in die neuere Bildung, in die neue Frömmigkeit und neue Theologie, welcher die Philosophie zu viel Gott hat, — so sehr, daß er ihrer Versicherung nach sogar Alles, und Alles Gott seyn solle. Denn diese neue Theologie, welche die Religion nur zu einem subjectiven Gefühle macht und die Erkenntniß der Natur Gottes leugnet, behält damit weiter nichts, als einen Gott überhaupt ohne objective Bestimmungen. Ohne eigenes Interesse für den concreten, erfüllten Begriff Gottes, betrachtet sie solchen nur als ein Interesse, welches Andere einmal gehabt haben, und behandelt deswegen Das, was zur Lehre von der concreten Natur Gottes gehört, bloß als etwas Histori-

sches. Der unbestimmte Gott ist in allen Religionen zu finden; jede Art von Frömmigkeit (§. 72), — die indische gegen Affen, Kühe u. s. f., oder gegen den Dalai-Lama, — die ägyptische gegen den Ochsen u. s. w. — ist immer Verehrung eines Gegenstandes, der bei seinen absurden Bestimmungen auch das Abstracte der Gattung, des Gottes überhaupt, enthält. Wenn jener Ansicht solcher Gott hinlänglich ist, um Gott in Allem, was Religion genannt wird, zu finden; so muß sie solchen wenigstens auch in der Philosophie anerkannt finden, und kann diese nicht wohl des Atheismus mehr bezüchtigen. Die Milderung des Vorwurfs des Atheismus in den des Pantheismus hat daher nur in der Oberflächlichkeit der Vorstellung ihren Grund, zu welcher diese Mildigkeit sich Gott verdünnt und ausgeleert hat. Indem nun jene Vorstellung an ihrer abstracten Allgemeinheit festhält, außerhalb welcher alle Bestimmtheit fällt; so ist die Bestimmtheit nur das Ungöttliche, die weltliche Existenz der Dinge, welche hierdurch in fester ungestörter Substantialität verbleibt. Mit solcher Voraussetzung wird auch bei der an-und-für-sich-seyenden Allgemeinheit, welche von Gott in der Philosophie behauptet wird, und in welcher das Seyn der äußerlichen Dinge keine Wahrheit hat, vor wie nach dabei geblieben, daß die weltlichen Dinge doch ihr Seyn behalten, und daß sie es sind, welche das Bestimmte an der göttlichen Allgemeinheit ausmachen. So machen sie jene Allgemeinheit zu derjenigen, welche sie die pantheistische nennen, — daß Alles, d. h. die empirischen Dinge ohne Unterschied, die höher geachteten wie die gemeinen, sey, Substantialität besitze, und dies Seyn der weltlichen Dinge sey Gott. — Es ist nur die eigene Gedankenlosigkeit und eine daraus hervorgehende Verfälschung der Begriffe, welche die Vorstellung und Versicherung von dem Pantheismus erzeugt.

Aber wenn diejenigen, welche irgend eine Philosophie

für Pantheismus ausgeben, Dies einzusehen nicht fähig und willens sind, — denn eben die Einsicht von Begriffen ist es, was sie nicht wollen; — so hätten sie es vor Allem aus nur als Factum zu constatiren, daß irgend ein Philosoph oder irgend ein Mensch in der That den Allen Dingen an-und-für-sich-seyende Realität, Substantialität zugeschrieben und sie für Gott angesehen habe, daß irgend einem Menschen solche Vorstellung in den Kopf gekommen sey außer ihnen selbst allein. Dieses Factum will ich noch in dieser exoterischen Betrachtung beleuchten; was nicht anders geschehen kann, als daß die Facta selbst vor Augen gelegt werden. Wollen wir den sogenannten Pantheismus in seiner poetischen, erhabensten, oder wenn man will, crassesten Gestalt nehmen; so hat man sich dafür bekanntlich in den morgenländischen Dichtern umzusehen, und die breitesten Darstellungen finden sich in dem Indischen. Unter dem Reichthum, der uns hierüber geöffnet ist, wähle ich aus der uns am authentischsten vorliegenden Bhagavad-Gita und unter ihren zum Ueberdruß ausgeführten und wiederholten Tiraden etliche der sprechendsten Stellen aus. In der zehnten Lection (bei Schlegel S. 162) sagt Krischnas von sich:

Ich bin der Odem, der in dem Leibe der Lebendigen inwohnt; ich bin der Anfang, die Mitte der Lebendigen, ingleichen ihr Ende. — Ich bin unter den Gestirnen die strahlende Sonne, unter den lunarischen Zeichen der Mond. Unter den heiligen Büchern das Buch der Hymnen, unter den Sinnen der Sinn, der Verstand der Lebendigen u. s. f. Unter den Rudrus bin ich Sivas, Meru unter den Gipfeln der Berge, unter den Bergen Himalayas u. s. f., unter den Thieren der Löwe u. s. f., unter den Buchstaben bin ich A, unter den Jahreszeiten bin ich der Frühling u. s. f. Ich bin der Saame aller Dinge, es giebt keines, das ohne mich ist u. s. f.

Selbst in diesen ganz sinnlichen Schildereien giebt sich

Krischnas (und man muß nicht meinen, außer Krischnas sey hier noch sonst Gott oder ein Gott; wie er vorhin sagte, er sey Sivas, auch Indras, so ist von ihm nachher (11. Lect. S. 15) gesagt, daß auch Brahma in ihm sey) nur für das Vortrefflichste von Allem, aber nicht für Alles aus; es ist überall der Unterschied gemacht zwischen äußerlichen, unwesentlichen Existenzen und einer wesentlichen unter ihnen, die Er sey. Auch wenn es zu Anfang der Stelle heißt, er sey der Anfang, die Mitte und das Ende der Lebendigen; so ist diese Totalität von den Lebendigen selbst als einzelnen Existenzen unterschieden. Man kann hiermit selbst solche, die Göttlichkeit in ihrer Existenz weit ausdehnende Schilderung noch nicht Pantheismus nennen; man müßte vielmehr nur sagen, die unendlich vielfache empirische Welt, das Alles, sey auf eine beschränktere Menge von wesentlichen Existenzen, auf einen Polytheismus, reducirt. Aber es liegt schon im Angeführten, daß selbst auch diese Substantialitäten des Aeußerlichexistirenden nicht die Selbstständigkeit behalten, um Götter genannt werden zu können; — sogar Siwas, Indras u. s. f. lösen sich in dem Einen Krischnas auf.

Zu dieser Reduction geht es ausdrücklicher in folgender Schilderung (7. Lect. S. 7 ff.) fort; Krischnas spricht: Ich bin der Ursprung der ganzen Welt, und ihre Auflösung. Vortrefflicher, als mich, giebt es nichts. An mir hängt das Universum, wie an einer Schnur die Reihen der Perlen. Ich bin der Geschmack in den Wassern, der Glanz in Sonne und Mond, der mystische Name in allen heiligen Büchern u. s. f., das Leben in allem Lebendigen u. s. w., der Verstand der Verständigen, die Kraft der Starken u. s. f. Er fügt dann hinzu, daß durch die Maya (Schlegel: Magia), die auch nichts Selbstständiges, sondern nur die seinige ist, — durch die eigenthümlichen Qualitäten, — die Welt getäuscht, ihn den höhern, den unwandelbaren nicht erkenne, daß diese Maya schwer

zu durchbrechen sey; die aber Theil an ihm haben, haben sie überwunden u. s. f. — Die Vorstellung faßt sich dann in den einfachen Ausdruck zusammen; am Ende vieler Wiedergeburten, sagt Krischnas, schreitet der mit der Wissenschaft Begabte zu mir fort: Vasudevas (d. i. Krischnas) ist das All; wer diese Ueberzeugung hat, dieser Großsinnige ist schwer zu finden. Andere wenden sich zu andern Göttern; ich belohne sie nach ihrem Glauben, aber der Lohn solcher wenig Einsichtigen ist beschränkt. Die Thoren halten mich für sichtbar, — mich den unsichtbaren, unvergänglichen, u. s. f." Dieses All, als welches sich Krischnas ausspricht, ist eben so wenig, wie das Eleatische Eine und die spinozistische Substanz, das Alles. Dies Alles vielmehr, die unendlich-viele sinnliche Vielheit des Endlichen ist in allen diesen Vorstellungen, als das Accidentelle bestimmt, das nicht an-und-für-sich ist, sondern seine Wahrheit an der Substanz, dem Einem hat, welches verschieden von jenem Accidentellen allein das Göttliche und Gott sey. Die indische Religion geht ohnehin zur Vorstellung des Brahma fort, der reinen Einheit des Gedankens in sich selbst, worin das empirische Alles der Welt, wie auch jene nächste Substantialitäten, welche Götter heißen, verschwinden. Colebroke und viele Andere haben darum die indische Religion in ihrem Wesentlichen als Monotheismus bestimmt. Daß diese Bestimmung nicht unrichtig ist, geht aus dem wenigen Angeführten hervor. Aber diese Einheit Gottes und zwar geistigen Gottes ist so wenig concret in sich, — so zu sagen, — so kraftlos, daß die indische Religion die ungeheure Verwirrung ist, eben so sehr der tollste Polytheismus zu seyn. Jedoch ist die Abgötterei des elenden Indiers, indem er den Affen oder was sonst anbetet, immer noch nicht jene elende Vorstellung des Pantheismus, daß Alles Gott, Gott Alles sey. Der indische Monotheismus ist übrigens selbst ein Beispiel, wie wenig mit dem bloßen Monotheismus gethan ist,

wenn die Idee Gottes nicht tief in ihr selbst bestimmt ist. Denn jene Einheit, in sofern sie abstract in sich und hiermit leer ist, führt es sogar selbst herbei, außer ihr das Concrete überhaupt, — als eine Menge von Göttern oder von empirischen, weltlichen Einzelnheiten, — selbstständig zu haben. Jenen Pantheismus sogar könnte man consequent nach der seichten Vorstellung desselben noch einen Monotheismus nennen; denn wenn nach derselben Gott identisch mit der Welt ist, gäbe es, da es nur Eine Welt giebt, somit in diesem Pantheismus auch nur Einen Gott. Die leere numerische Einheit muß wohl von der Welt prädicirt werden; aber diese abstracte Bestimmung hat weiter kein besonderes Interesse, — vielmehr ist diese numerische Einheit eben Dies, in ihrem Inhalte die unendliche Vielheit und Mannichfaltigkeit der Endlichkeiten zu seyn. Es ist aber jene Täuschung mit der leeren Einheit, welche allein die schlechte Vorstellung eines Pantheismus möglich macht und herbeiführt. Nur die im unbestimmten Blauen schwebende Vorstellung von der Welt, als Einem Dinge, dem All, konnte man etwa mit Gott verknüpfbar ansehen; nur daraus wurde es möglich, daß man dafür hielt, daß gemeint worden sey, Gott sey die Welt; denn wäre die Welt wie sie ist, als Alles, als die endlose Menge der empirischen Existenzen genommen worden; so hätte man es doch wohl nicht auch nur für möglich gehalten, daß es einen Pantheismus gegeben, der von solchem Inhalte behauptet habe, er sey Gott.

Will man, um noch einmal auf das Factische zurückzukommen, das Bewußtseyn des Einen, nicht nach der indischen Spaltung einestheils in die bestimmungslose Einheit des abstracten Denkens, anderntheils in die ermüdende, selbst litaneiartig werdende Durchführung am Besondern, sondern es in der schönsten Reinheit und Erhabenheit sehen, so muß man sich bei den Muhammedanern umsehen. Wenn z. B. bei dem vortrefflichen Dschelaleddin Rumi insbesondere die Einheit

der Seele mit dem Einen, auch diese Einheit als Liebe hervorgehoben wird; so ist diese geistige Einheit eine Erhebung über das Endliche und Gemeine, eine Verklärung des Natürlichen und Geistigen, in welcher eben das Aeußerliche, Vergängliche des unmittelbaren Natürlichen, wie des empirischen, weltlichen Geistigen, ausgeschieden und absorbirt wird. *)

---

*) Ich kann mich nicht enthalten, zum Behuf einer nähern Vorstellung etliche Stellen hier anzuführen, die zugleich eine Vorstellung von der bewundernswürdigen Kunst der Uebertragung des Herrn Rückert, aus der sie genommen sind, geben mögen:

III. Ich sah empor, und sah in allen Räumen Eines,
Hinab, und sah in allen Wellenschäumen Eines.

Ich sah in's Herz, es war ein Meer, ein Raum der Welten
Voll tausend Träumen, ich sah in allen Träumen Eines.

Luft, Feuer, Erd und Wasser sind in Eins geschmolzen
In deiner Furcht, daß dir nicht wagt zu bäumen Eines.

Der Herzen alles Lebens zwischen Erd und Himmel
Anbetung dir zu schlagen soll nicht säumen Eines.

V. Obgleich die Sonn' ein Scheinchen ist deines Scheines nur,
Doch ist mein Licht und deines, ursprünglich Eines nur.

Ob Staub zu deinen Füßen der Himmel ist, der kreist;
Doch Eines ist und Eines mein Seyn und deines nur.

Der Himmel wird zum Staube, zum Himmel wird der Staub,
Und Eines bleibt und Eines, dein Wesen meines nur.

Wie kommen Lebensworte, die durch den Himmel geh'n
Zu ruhn in engen Räumen des Herzensschreines nur?

Wie bergen Sonnenstrahlen, um heller aufzublühn,
Sich in die spröden Hüllen des Edelsteines nur?

Wie darf Erdmoder speisend und trinkend Wasserschlamm,
Sich bilden die Verklärung des Rosenhaines nur?

Wie ward, was als ein Tröpflein die stumme Muschel sog,
Als Perlenglanz die Wonne des Sonnenscheines nur?

Herz, ob du schwimmst in Fluthen, ob du in Gluthen glimmst;
Fluth ist und Gluth Ein Wasser; sey deines, reines nur.

Ich enthalte mich, die Beispiele von den religiösen und poetischen Vorstellungen zu vermehren, die man pantheistisch

---

IX. Ich sage dir, wie aus dem Thone der Mensch geformt ist:
Weil Gott dem Thone blies den Odem ein der Liebe.

Ich sage dir, warum die Himmel immer kreisen:
Weil Gottes Thron sie füllt mit Widerschein der Liebe.

Ich sage dir, warum die Morgenwinde blasen:
Frisch aufzublättern stets den Rosenhain der Liebe.

Ich sage dir, warum die Nacht den Schleier umhängt:
Die Welt zu einem Brautzelt einzuweih'n der Liebe.

Ich kann die Räthsel alle dir der Schöpfung sagen:
Denn aller Räthsel Lösung ist allein die Liebe.

XV. Wohl endet Tod des Lebens Noth,
Doch schauert Leben vor dem Tod.
So schauert vor der Lieb' ein Herz,
Als ob es sey vom Tod bedroht.

Denn wo die Lieb' erwachet, stirbt
Das Ich, der dunkele Despot.
Du laß ihn sterben in der Nacht
Und athme frei im Morgenroth.

Wer wird in dieser, über das Aeußerliche und Sinnliche sich aufschwingenden Poesie die prosaische Vorstellung erkennen, die von dem sogenannten Pantheismus gemacht wird, und die vielmehr das Göttliche in das Aeußerliche und Sinnliche herabversetzt? Die reichen Mittheilungen, welche uns Herr Tholuck in seiner Schrift: Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, von den Gedichten Dschelaleddins und Anderer giebt, sind eben in dem Gesichtspunkte gemacht, von welchem hier die Rede ist. In der Einleitung beweist Herr Th., wie tief sein Gemüth die Mystik erfaßt hat: er bestimmt daselbst auch näher den Charakter der morgenländischen, und den der abendländischen und christlichen gegen dieselbe. Bei ihrer Verschiedenheit haben sie die gemeinschaftliche Bestimmung, Mystik zu seyn. Die Verbindung der Mystik mit dem sogenannten Pantheismus, sagt er S. 33, enthält die innere Lebendigkeit des Gemüths und Geistes, welche wesentlich darin besteht, jenes äußerliche Alles, das dem Pantheismus zugeschrieben zu werden pflegt, zu vernichten. Sonst läßt Herr Th. es bei der gewöhnlichen unklaren Vorstellung von Pantheismus bewenden; eine gründlichere Erörterung derselben hatte zunächst für den Gefühlsstandpunkt des Herrn Verf. kein Interesse; man sieht ihn selbst

zu nennen gewohnt ist. Von den Philosophien, welchen man eben diesen Namen gegeben, z. B. der Eleatischen oder Spinozistischen ist schon früher (§. 50. Anm.) erinnert worden, wie sie so wenig Gott mit der Welt identificiren und endlich machen, daß in diesen Philosophien dies Alles vielmehr keine Wahrheit hat, und daß man sie richtiger als Monotheismen und in Beziehung auf die Vorstellung von der Welt, als Akosmismen zu bezeichnen hätte. Am genauesten würden sie als die Systeme bestimmt, welche das Absolute nur als die Substanz fassen. Von den orientalischen, insbesondere muhammedanischen Vorstellungsweisen kann man mehr sagen, daß das Absolute als die schlechthin allgemeine Gattung erscheint, welche den Arten, den Existenzen, einwohnt, aber so, daß diesen keine wirkliche Realität zukommt. Der Mangel dieser sämmtlichen Vorstellungsweisen und Systeme ist, nicht zur Bestimmung der Substanz als Subject und als Geist fortzugehen.

Diese Vorstellungsweisen und Systeme gehen von dem Einen und gemeinschaftlichen Bedürfnisse aller Philosophien wie aller Religionen aus, eine Vorstellung von Gott und dann von dem Verhältniß desselben zu der Welt zu fassen. In der Philosophie wird es näher erkannt, daß aus der Bestimmung der Natur Gottes sich sein Verhältniß zur Welt bestimmt. Der reflectirende Verstand fängt damit an, die Vorstellungsweisen und Systeme des Gemüths, der Phantasie und der Speculation zu verwerfen, welche den Zusammenhang Gottes und der Welt ausdrücken, und um Gott rein im Glauben oder Bewußtseyn zu haben, wird er als das Wesen

aber durch eine, nach dem gewöhnlichen Ausdruck ganz pantheistisch zu nennende Mystik von wunderbarer Begeisterung ergriffen. Wo er jedoch sich auf das Philosophiren einläßt (S. 12 f.), kommt er über den gewöhnlichen Standpunkt der Verstandes-Metaphysik und ihre unkritischen Kategorien nicht hinaus.

von der Erscheinung, als der Unendliche von dem Endlichen geschieden. Nach dieser Scheidung tritt aber die Ueberzeugung auch von der Beziehung der Erscheinung auf das Wesen, des Endlichen auf den Unendlichen, und so fort, und damit die nun reflectirende Frage nach der Natur dieser Beziehung ein. Es ist in der Form der Reflexion über sie, wo die ganze Schwierigkeit der Sache liegt. Diese Beziehung ist es, welche das Unbegreifliche von Jenen, die von Gottes Natur nichts wissen wollen, genannt wird. Am Schlusse der Philosophie ist nicht mehr der Ort, auch überhaupt nicht in einer exoterischen Betrachtung, ein Wort darüber zu verlieren, was Begreifen heiße. Da aber mit dem Auffassen dieser Beziehung das Auffassen der Wissenschaft überhaupt und alle Beschuldigungen gegen dieselbe zusammenhängen; so mag noch Dies darüber erinnert werden, daß, indem die Philosophie es allerdings mit der Einheit, aber nicht mit der abstracten Einheit, der bloßen Identität und dem leeren Absoluten, sondern mit der concreten Einheit (dem Begriffe) zu thun und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu thun hat, - - daß jede Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche Bestimmung dieser concreten Einheit ist, und die tiefste und letzte der Bestimmungen der Einheit die des absoluten Geistes ist. Denjenigen nun, welche über die Philosophie urtheilen und sich über sie äußern wollen, wäre zuzumuthen, daß sie sich auf diese Bestimmungen der Einheit einließen und sich um die Kenntniß derselben bemühten, wenigstens so viel wüßten, daß dieser Bestimmungen eine große Vielheit und daß eine große Verschiedenheit unter ihnen ist. Sie zeigen aber so wenig eine Kenntniß hievon und noch weniger eine Bemühung damit, daß sie vielmehr, so wie sie von Einheit, — und die Beziehung enthält sogleich Einheit, — hören, bei der ganz abstracten, unbestimmten Einheit stehen bleiben, und von Dem, worin allein alles Interesse

fällt, nämlich der Weise der Bestimmtheit der Einheit, abstrahiren. So wissen sie nichts über die Philosophie auszusagen, als daß die trockne Identität ihr Princip und Resultat, und daß sie das Identitätssystem sey. An diesem begrifflosen Gedanken der Identität sich haltend, haben sie gerade von der concreten Einheit, dem Begriffe und dem Inhalte der Philosophie, gar nichts, sondern vielmehr sein Gegentheil gefaßt. Sie verfahren in diesem Felde, wie in dem physischen die Physiker, welche gleichfalls wohl wissen, daß sie mannigfaltige sinnliche Eigenschaften und Stoffe, — oder gewöhnlich nur Stoffe (denn die Eigenschaften verwandeln sich ihnen gleichfalls in Stoffe), — vor sich haben, und daß diese Stoffe auch in Beziehung auf einander stehen. Nun ist die Frage, welcher Art diese Beziehung sey, und die Eigenthümlichkeit und der ganze Unterschied aller natürlichen, unorganischen und lebendigen Dinge, beruht allein auf der verschiedenen Bestimmtheit dieser Einheit. Statt aber diese Einheit in ihren verschiedenen Bestimmtheiten zu erkennen, faßt die gewöhnliche Physik (die Chemie mit eingeschlossen) nur die eine, die äußerlichste, schlechteste auf, nämlich die Zusammensetzung, wendet nur sie in der ganzen Reihe der Naturgebilde an, und macht es sich damit unmöglich, irgend eines derselben zu fassen. — Jener schaale Pantheismus geht so unmittelbar aus jener schaalen Identität hervor; Diejenigen, welche dies ihr eigenes Erzeugniß zur Beschuldigung der Philosophie gebrauchen, vernehmen aus der Betrachtung der Beziehung Gottes auf die Welt, daß von dieser Kategorie, Beziehung, das Eine, aber auch nur das Eine Moment, und zwar das Moment der Unbestimmtheit die Identität ist; nun bleiben sie in dieser Halbheit der Auffassung stehen, und versichern factisch falsch, die Philosophie behaupte die Identität Gottes und der Welt, und indem ihnen zugleich Beides, — die Welt so sehr als Gott, — feste Substantiali-

tät hat, so bringen sie heraus, daß in der philosophischen Idee Gott zusammengesetzt sey aus Gott und der Welt; und Dies ist dann die Vorstellung, welche sie vom Pantheismus machen, und welche sie der Philosophie zuschreiben. Die, welche in ihrem Denken und Auffassen der Gedanken nicht über solche Kategorien hinauskommen, und von denselben aus, die sie in die Philosophie, allwo dergleichen nicht vorhanden ist, hineintragen, ihr die Krätze anhängen, um sie kratzen zu können, vermeiden alle Schwierigkeiten, die sich beim Auffassen der Beziehung Gottes auf die Welt hervorthun, sogleich und sehr leicht dadurch, daß sie eingestehen, diese Beziehung enthalte für sie einen Widerspruch, von dem sie nichts verstehen; daher sie es bei der ganz unbestimmten Vorstellung solcher Beziehung und ebenso der nähern Weisen derselben z. B. der Allgegenwart, Vorsehung u. s. f., bewenden lassen müssen. Glauben heißt in diesem Sinne nichts Anderes, als, nicht zu einer bestimmten Vorstellung fortgehen, auf den Inhalt sich weiter nicht einlassen wollen. Daß Menschen und Stände von ungebildetem Verstande mit unbestimmten Vorstellungen befriedigt sind, ist zusammenstimmend; aber wenn gebildeter Verstand und Interesse für die reflectirende Betrachtung in Dem, was für höheres und das höchste Interesse anerkannt wird, mit unbestimmten Vorstellungen sich begnügen will, so ist schwer zu unterscheiden, ob es dem Geiste mit dem Inhalt in der That Ernst ist. Wenn es aber Denen, die an dem angegebenen kahlen Verstande hängen, z. B. mit der Behauptung der Allgegenwart Gottes in dem Sinne Ernst würde, daß sie den Glauben daran in bestimmter Vorstellung sich präsent machten, — in welche Schwierigkeit würde der Glaube, den sie an wahrhafte Realität der sinnlichen Dinge haben, sie verwickeln? Sie würden Gott nicht wohl, wie Epikur, in den Zwischenräumen der Dinge, d. i. in den Poren der Physiker, wohnen lassen

wollen, als welche Poren das Negative sind, was neben dem Materiell-reellen seyn soll. Schon in diesem Neben würden sie ihren Pantheismus der Räumlichkeit haben, — ihr Alles, als das Außereinander des Raumes bestimmt. Indem sie aber Gott eine Wirksamkeit auf und in dem erfüllten Raum, auf und in der Welt, in seiner Beziehung auf sie, zuschreiben würden; so hätten sie die unendliche Zersplitterung göttlicher Wirklichkeit in die unendliche Materialität, — sie hätten die schlechte Vorstellung, welche sie Pantheismus oder All-Eins-Lehre nennen, in der That nur als die eigene nothwendige Consequenz ihrer schlechten Vorstellungen von Gott und der Welt. Dergleichen, wie die vielbesprochene Einheit oder Identität aber der Philosophie aufzubürden, ist eine so große Sorglosigkeit um Gerechtigkeit und Wahrheit, daß sie nur durch die Schwierigkeit, sich Gedanken und Begriffe, d. h. nicht die abstracte Einheit, sondern die vielgestalteten Weisen ihrer Bestimmtheit, in den Kopf zu schaffen, begreiflich gemacht werden könnte. Wenn factische Behauptungen aufgestellt werden, und die Facta Gedanken und Begriffe sind, so ist es unerläßlich dergleichen zu fassen. Aber auch die Erfüllung dieser Anfoderung hat sich dadurch überflüssig gemacht, daß es längst zu einem ausgemachten Vorurtheil geworden ist, die Philosophie sey Pantheismus, Identitätssystem, All-Einslehre, so daß Derjenige, der dies Factum nicht wüßte, entweder nur als unwissend über eine bekannte Sache, oder als um irgend eines Zwecks willen Ausflüchte suchend, behandelt würde. — Um dieses Chorus willen habe ich geglaubt, mich weitläuftiger und exoterisch über die äußere und innere Unwahrheit dieses angeblichen Factums erklären zu müssen; denn über die äußerliche Fassung von Begriffen als bloßen Factis, wodurch eben die Begriffe in ihr Gegentheil verkehrt werden, läßt sich zunächst auch nur exoterisch sprechen. Die esoterische Betrach-

tung aber Gottes und der Identität, wie des Erkennens und der Begriffe, ist die Philosophie selbst.

§. 574.

Dieser Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit (§. 236), das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische so ihr Resultat als das Geistige, daß es aus dem voraussetzenden Urtheilen, worin der Begriff nur an sich und der Anfang ein Unmittelbares war, hiemit aus der Erscheinung, die es darin an ihm hatte, in sein reines Princip, zugleich als in sein Element, sich erhoben hat.

§. 575.

Es ist dieses Erscheinen, welches zunächst die weitere Entwicklung begründet. Die erste Erscheinung macht der Schluß aus, welcher das Logische zum Grunde als Ausgangspunkt, und die Natur zur Mitte hat, die den Geist mit demselben zusammenschließt. Das Logische wird zur Natur, und die Natur zum Geiste. Die Natur, die zwischen dem Geiste und seinem Wesen steht, trennt sie zwar nicht zu Extremen endlicher Abstraction, noch sich von ihnen zu einem Selbstständigen, das als Anderes nur Andere zusammenschlösse; denn der Schluß ist in der Idee und die Natur wesentlich nur als Durchgangspunkt und negatives Moment bestimmt und an sich die Idee; aber die Vermittlung des Begriffs hat die äußerliche Form des Uebergehens, und die Wissenschaft die des Ganges der Nothwendigkeit, so daß nur in dem einen Extreme die Freiheit des Begriffs als sein Zusammenschließen mit sich selbst gesetzt ist.

§. 576.

Diese Erscheinung ist im zweiten Schlusse insoweit aufgehoben, als dieser bereits der Standpunkt des Geistes selbst ist, welcher das Vermittelnde des Processes ist, die Natur vor-

aussetzt und sie mit dem *Logischen* zusammenschließt. Es ist der Schluß der geistigen *Reflexion* in der Idee; die Wissenschaft erscheint als ein subjectives *Erkennen*, dessen Zweck die Freiheit und das selbst der Weg ist, sich dieselbe hervorzubringen.

§. 577.

Der dritte Schluß ist die Idee der Philosophie, welche *die sich wissende Vernunft*, das absolut-Allgemeine zu ihrer *Mitte* hat, die sich in *Geist* und *Natur* entzweit, jenen zur Voraussetzung als den Proceß der *subjectiven* Thätigkeit der Idee, und diese zum allgemeinen Extreme macht, als den Proceß der *an sich*, objectiv, seyenden Idee. Das *Sich-Urtheilen* der Idee in die beiden Erscheinungen (§. 575. 6) bestimmt dieselben als *ihre* (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur der Sache, — der Begriff, — es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebenso sehr die Thätigkeit des Erkennens ist, — die ewige an- und für sich seyende Idee sich ewig als absoluter Geist bethätigt, erzeugt und genießt.

Aristoteles Metaphysik. XI. 7.

Ἡ δὲ νόησις ἡ καθ᾽ αὐτὴν, τοῦ καθ᾽ αὐτὸ ἀρίστου· καὶ ἡ μάλιστα, τοῦ μάλιστα.

Αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ. νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν. ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας, νοῦς. ἐνεργεῖ δὲ ἔχων. ὥστε ἐκεῖνο μᾶλλον τούτου, ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν· καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. Εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτε, ὁ θεὸς

ἀεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ ὧδε.

Καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει. ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια, ζωή· ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον, ἄριστον· ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

Inhalts-Anzeige.

Dritter Theil.

Die Philosophie des Geistes.

§§. 377 — 577.

